

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Санкт-Петербургский государственный университет» (СПбГУ)

Филологический факультет

Кафедра библеистики

Направление подготовки: 45.04.02 Лингвистика

Образовательная программа: 035700 Теория и история языка и языки народов Европы

Профиль: Языки Библии

Выпускная квалификационная работа

магистерская диссертация

Евгении Игоревны Липич

Тема работы:

Антропология христианских апологетов
(трактат Афинагора «О воскресении мертвых»)

Тема диссертации утверждена на заседании кафедры,
протокол № 89.08/12-04-7 от 30 октября 2014 г.

Научный руководитель:
д. и. н., проф.
Е. Н. Мещерская

Рецензент:
д. и. н., проф.
Л. А. Герд

Санкт-Петербург

2016

СОДЕРЖАНИЕ

1. Введение	3
2. Исторический и философский контекст (I–II вв. н. э.)	9
2.1. Историческая обстановка I–II вв. н. э.....	9
2.2. Представления о теле и душе в античной философии.....	15
3. Трактат Афинагора «О воскресении мертвых»	28
3.1. Издания и основные направления исследования трактата Афинагора «О воскресении мертвых».....	28
3.2. Анализ содержания трактата Афинагора «О воскресении мертвых»..	34
4. Заключение	54
5. Список используемой литературы	59

ВВЕДЕНИЕ

Христианская антропология — раздел богословия, который раскрывает представление о человеке в учении Церкви.

В учении Отцов Церкви человек представлен как существо, обязанное своей жизнью Богу, так как он сотворен Им и все, что имеет, дал ему Творец. Разум, тело, природа, богатство и т. д. — все это принадлежит Богу, а человек этим только пользуется. Он необъясним, таким образом, из самого себя, для познания истины ему требуется Божья благодать. Тем не менее — и это следующее важное положение христианской антропологии — человек был создан «по образу» Бога: он имеет разум, чтобы постигать сущности вещей, а также способность творить и созидать.

По учению Церкви, человек, подобно трем ипостасям Бога, представляет собой единство и не сводим ни к одному из своих «ликов». Речь идет о понятии «личность», впервые появившемся в христианстве. Античные мыслители не рассматривали человека как целостного, но различали в нем соединение многих частей в один организм, которому суждено распасться. Аналогичное представление касалось тела и души: тело, как составное и изменяющееся, тленно, а душа, как простое и неизменное, бессмертна.¹

Кардинально меняется понимание человека в христианстве: как несущий образ Бога в себе и, будучи частью творения «из ничего», человек вырван из мира причинно-следственных связей и тем поставлен в особое положение по отношению к природе. Вместе с введением понятия «личность» возникает ряд нетипичных для древних греков интуиций. С одной стороны, творение ex nihilo «снимает» проблему античной философии (выведение Многого (πολλά) из Единого (ἓν). С другой стороны, человек, соединивший в себе природы тварную и божественную, являющийся целостностью, которая не может быть объяснена и выведена из чего бы то ни было в мире, — вместе с этим будто лишен места в космосе, его противопоставленность природе формирует опыт одиночества, отшельничества.

В христианской антропологии человеческая природа трактуется двояко: как состоящая из трех элементов — духа (ума), души и тела (трихотомия) или же из души и тела (дихотомия). Эти взгляды не противостоят, но дополняют друг друга. Тело понимается в двух аспектах: как плоть (σάρξ) и как собственно тело (σῶμα). Разведение этих понятий происходит в Новом Завете. Апостол Павел различал тело (природная

¹ Платон. Федон. 80а–е. // Собрание сочинений в 4 томах. Т. 2. / Ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. Пер. С. П. Маркиша. М.: Мысль, 1993. С. 35–37.

составляющая человека) и плоть (то, что делает человека способным грешить как телом, так и душой, когда она предается «плотским помышлениям») (Рим 8:6). Сами по себе ни тело, ни плоть не греховны, а человек не может рассматриваться без них — тогда это был бы не человек, отмечают Святые Отцы (Ириней Лионский, Иустин Философ и др.), поскольку он представляет собой единство души и тела. Телесная природа человека, как душа и ум, сотворена Богом и после смерти будет преображена. Душа же отлична от тела и должна управлять им как высшее начало.

В соответствии с этим смысл существования человека состоял в том, чтобы приобщаться к Богу. Но, нарушив запрет на вкушение запретного плода в Эдемском саду, человек отпал от Творца и был лишен благодати. Через сошествие в мир Иисуса Христа в теле человека Бог очистил людей от первородного греха и тем самым вернул им надежду на спасение (единение с Богом). По учению Церкви, окончательно восстановление единства произойдет в результате Страшного суда, когда все мертвые воскреснут.

Учение о воскресении в христианстве представляет собой одно из самых удивительных и загадочных. Именно оно воспринималось многими язычниками как сомнительное и смехотворное, как описано в 17-й главе Деяний апостолов, когда Павла осмеяли эпикурейцы и стоики. В Ветхом Завете существуют пророчества и прообразы воскресения (например, у Исаии, Захарии, в псалмах Давида). Гарантом возможности воскресения мертвых является могущество Бога. В Новом Завете было представлено нерушимое доказательство, мы бы сказали сейчас — факт, а именно воскресение Иисуса Христа. Апостолы и многие христианские апологеты в дальнейшем связывали с этим фактом возрождение после смерти вслед за Иисусом Христом всего человечества («Если же о Христе проповедуется, что Он воскрес из мертвых, то как некоторые из вас говорят, что нет воскресения мертвых? Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес (1 Кор 15:12–13).

Апостол Павел полагал, что мертвые воскреснут в теле, но в измененном виде: духовном, нетленном и бессмертном (1 Кор 15:52–53). Важно, что у мертвых восстановятся их прежние личности, они станут вновь теми целостными существами, какими были при жизни.

Вера в воскресение представляет собой один из краеугольных камней христианства (на это указывает, в частности, Иоанн Златоуст в «Беседе о воскресении мертвых», 1).² Этой теме посвящены произведения как апологетов первых веков, так и Отцов Церкви (Афинагор, Иустин Философ, Тертуллиан, Ориген, Мефодий Олимпийский, Иоанн

² *Святитель Иоанн Златоуст. Беседа о воскресении мертвых.* М.: Сибирская благовонница, 2015 г. С. 13–14.

Златоуст и др.). В «Дидахе» упоминается о воскресении, «но не всех вместе, а как сказано: придет Господь и все святые с Ним» (глава 16). На то, каким именно будет воскрешенное тело, Святые Отцы имели различные взгляды, но они сходятся в том, что бессмертие человека нельзя трактовать как бессмертие только лишь души. Тело мыслится не чуждой и греховной частью природы человека, но достойной и благословенной частью, ибо она была создана Богом, как душа и весь мир. Но результатом отпадения от Бога становится лишение человека плодов древа жизни и появление смерти (Быт. 3:22). После воскресения мертвых, таким образом, человеческая природа должна быть преображенной, так как произойдет изменение самого мира.

Принципиально иной позиции придерживались многие античные философы, они понимали смерть либо как отделение души от тела, либо как смерть и того и другого, но в целом это был окончательный распад тела человека, не подвергающегося восстановлению. Последователи различных философских школ (в частности, эпикурейской, стоической, платонической) критиковали учение о воскресении и приводили логически обоснованные доводы, опровергавшие идею возрождения мертвых тел. Таким образом, в II веке н. э. перед христианскими апологетами стояла задача противопоставить язычникам свои аргументы в пользу возможности воскресения мертвых. В данной работе рассматривается разворачивание этой темы в одном из раннехристианских текстов.

Исследуемый в диссертации трактат Афинагора Афинянина «О воскресении мертвых» (Περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν) является первым из дошедших до нас работ христианских авторов на тему воскресения тел. Существуют споры относительно даты создания произведения, но большинство ученых согласны в том, что его следует датировать концом II века н. э.

Как отмечалось выше, идея христианства, связанная с тем, что воскреснет и будет жить вечно не только душа человека, но и его тело, стала одной из главных мишеней для нападков языческих философов. Представитель античной культуры воспринимал весь мир как конкретно-чувственный космос, где даже, например, цвета описывали как физический объект.³ Очевидно, что для грека не только создание мира «из ничего» трансцендентным Богом являлось иррациональной идеей, но и воскресение уже умершего тела было бессмыслицей или в лучшем случае мифом, который еще должен быть правильно истолкован.

Именно поэтому особенно интересным представляется исследование первого (или одного из первых, но в любом случае единственного сохранившегося от II в., если не

³ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М.: Высшая школа, 1963. С. 481–496.

считать гностическое «Послание Регину») трактата, посвященного теме воскресения тел и написанного к тому же «афинянином, философом и христианином», как сам Афинагор называет себя в надписании к другому своему сочинению («Предстательство за христиан», 176–178 г.).

Интерес к произведению «О воскресении мертвых» проявляли как отечественные, так и зарубежные исследователи. Особенно популярными были и остаются споры об авторстве и дате создания текста. Подробный анализ творчества Афинагора проводит П. Мироносицкий в работе «Афинагор — христианский апологет II века», а также К. Зинковский («Представления о материи и теле человека в сочинениях Афинагора» и «Вера в Бога — вера в человека. Представления о материи и теле человека в Александрийской богословской традиции (доникейский период)»), К. И. Скворцов («Христианский философ Афинагор»). Степень научной разработанности данной темы зарубежными исследователями выше. В частности, изучению трудов Афинагора посвятили свои работы: Л. Бернхард, Б. Пудерон, Г. Люкс, Дж. Раух, Д. Руниа, Д. Рэнкин, Х. Лона, Н. Зегерс, Ж.–М. Вермандер, Й. Геффкен, Р. Грант, К. Бауэр и ряд других авторов. Стоит отметить, что не все исследователи концентрировали свое внимание на теме воскресения тел, рассмотренной Афинагором. Некоторые авторы больше внимания уделяли «Предстательству за христиан» или же анализу датировки и авторства обоих текстов. Наиболее разработанный анализ творчества этого христианского апологета представлен у французского исследователя греческой патристики и античной и раннехристианской литературы Бернара Пудерона.

При написании диссертации использованы объемные и подробные исследования античной и греко-римской культуры, предпринятые А. Ф. Лосевым («История античной эстетики»), А. С. Степановой («Философия Древней Стои» и «Философия Стои как феномен эллинистическо-римской культуры»), В. В. Бычковым («Эстетика поздней Античности»), Дж. Реале и Д. Антисери («Западная философия от истоков до наших дней» (т. 1). Кроме того, автор также обращалась к обзорным исследованиям, например К. Сетцер «Воскресение тела в раннем иудаизме и раннем христианстве» и П. Геринг «Теории смерти». При работе с философскими текстами автор использовала издания собраний сочинений Платона, Аристотеля, «Фрагменты ранних греческих философов», издания отдельных произведений Эпикура, Сенеки, Марка Аврелия, Галена, Филона Александрийского, Иустина Философа, Тертуллиана и др. Текст «О воскресении мертвых» Афинагора, взятый за основу в данной диссертации, опубликован в 2000 году под редакцией Мирослава Марковича — *Athenagorae qui fertur: De resurrectione mortuorum*

(Greek edition). Перевод трактата на русский язык осуществлен П. Преображенским и издан в 1895 году. В 2013-м он переиздан в издательстве «Сибирская благовонница».

Актуальность данной работы обуславливается необходимостью дальнейшего детального изучения трактата Афинагора «О воскресении мертвых», который в отечественной науке, помимо диссертации П. Мироносицкого и статей К. И. Скворцова и К. Зинковского, еще не становился темой специального исследования. Кроме того, открытым остается вопрос об авторстве трактата, поэтому следует продолжать исследование текста с целью выявления возможных заимствований и влияний.

Автор видит *новизну* диссертации в том, что в ней он, учитывая уже существующие разработки и обобщая их, рассматривает текст Афинагора не только как творение христианского апологета, о чем существуют объемные исследования, — в диссертации произведена попытка проанализировать текст исходя из философских оснований, на которые мог опираться Афинагор. Восприняв тезис Б. Пудерона о том, что апологет в молодости получил хорошее философское образование, автор предполагает, что Афинагору удалось, сохранив формальную сторону эллинистической философии, из нее самой вывести новое содержание (вера в бессмертие тела). В своей попытке осуществить синтез двух противоборствующих идеологий (греко-римской и христианской) апологет, безусловно, следует за Филоном Александрийским, который совмещал иудейскую религию с греческой философией. Таким образом, одна из главных исследовательских задач, поставленных в диссертации, — работа с текстом Афинагора не как с апологетическим трактатом, а как с философским трудом. Не случайно, как уже упоминалось, в надписании к «Предстательству» апологет лишь в последнюю очередь называет себя христианином, прежде всего он наследник античной культуры, в чем можно убедиться, ознакомившись с его сочинениями.

Целью диссертационного исследования является подробное описание понимания Афинагором тела человека, анализ аргументов, приводимых им в пользу воскресения и против невозможности такового в трактате «О воскресении мертвых», а также попытка определить истоки антропологических идей Афинагора, представленных в этом сочинении.

Предполагается сравнить значение понятия «тело» у античных философов с его трактовкой в раннем христианстве. Анализируя точку зрения, с которой Афинагор рассматривает проблему воскресения тел, и предложенные им доказательства, автор рассматривает те противоречия, с которыми столкнулись апологеты I–II вв. н. э. при попытках соединить христианское учение о человеке с античным.

Объектом исследования диссертационной работы является проблема воскресения тела в христианской антропологии I–II вв. н. э. *Предмет исследования* — трактат Афинагора «О воскресении мертвых», который является уникальным памятником II в. н. э., так как представляет собой первое из дошедших до нас сочинений на данную тему, написанных афинским философом, отстаивавшим возможность воскресения тела.

При написании работы применялась следующая *совокупность методов*: герменевтический, компаративистский, культурно-исторический, контекстуальный методы, семантико-стилистический, интертекстуальный анализы.

В диссертации поставлены следующие *исследовательские задачи*: знакомство с результатами имеющихся на сегодня работ, посвященных Афинагору; исходя из них, а также на основе собственного изучения античной философии, раннехристианских апологетов и анализа сочинения «О воскресении мертвых», описать антропологические идеи, представленные в этом трактате, определить их истоки.

Диссертация состоит из введения, двух глав, заключения и списка используемой литературы. Первая глава посвящена описанию исторического и культурного контекста, который сформировал предпосылки для написания Афинагором Афинянином трактата о воскресении. Здесь также рассматриваются некоторые антропологические идеи античных философов, которые апологет мог воспроизводить в своем сочинении. Вторая глава содержит подробный анализ текста трактата. В заключении на основе проведенной исследовательской работы обобщены антропологические идеи Афинагора.

2. ИСТОРИЧЕСКИЙ И ФИЛОСОФСКИЙ КОНТЕКСТ (I–II ВВ. Н. Э.)

2.1. ИСТОРИЧЕСКАЯ ОБСТАНОВКА I–II ВВ. Н. Э.

О христианском апологете Афинагоре Афиняnine (Ἀθηναγόρας ὁ Ἀθηναῖος) имеются лишь довольно скудные сведения. О нем упоминают только два писателя: Мефодий Олимпийский и Филипп Сидет. Первый из них приводит цитату Афинагора из его «Предстательства за христиан» (глава 24; см. трактат «О воскресении», сохранившийся в виде отрывков у Епифания Кипрского, Haer. XLIV, 21, и Фотия Bibl. Cod. 234). Сведения второго, записанные им в «Церковной истории» (дошла в катенах Никифора Каллиста), вызывают ряд сомнений у историков, так как Сидет считается не самым надежным источником. Вот что он пишет об Афинагоре: «Начальником Александрийской школы был Афинагор. Он жил во времена Адриана и Антонина и представил им свою апологию в защиту христиан. Он исповедовал христианскую веру уже и в то время, когда ходил еще в тоге философа, и был начальником в школе академиков. Намереваясь писать против христианства, для вернейшего достижения своей цели приступил к чтению священных книг и, плененный благодатью Святого Духа, подобно великому Павлу, сделался проповедником того самого учения, против которого восставал. Учеником его был Климент Александрийский, у которого обучался Пантен» (Dodvel. Dissert. in Irenaeum, ad calcem.).

Данный текст противоречит сведениям, которые сообщает авторитетный церковный историк Евсевий Кесарийский: Климент Александрийский был не учителем, а учеником Пантена; кроме того, возникают сомнения относительно того, являлся ли Афинагор «начальником Александрийской школы», так как в этом случае Евсевий должен был бы о нем упомянуть, чего не сделал в своих трудах, дошедших до нас. Афинагор не упоминается ни Евсеем, ни Иеронимом. Исследователь Бернар Пудерон сомневается в достоверности сообщения Сидета, но некоторые все же склонны признавать достоверность этого источника (например, Л. Бернард).

Существует также версия (Бароний, Тиллемон), что Афинагор и мученик Афиноген — один и тот же человек, а имена были спутаны из-за их созвучия. Порфирий Мироносицкий, магистр богословия, в 1894 г. защитивший диссертацию «Афинагор — христианский апологет II в.», выдвигал гипотезу о том, что Афинагор был основателем не Александрийского училища, а частной философско-христианской школы в Александрии.

Предполагалось, что Афинагор жил в Малой Азии (поэтому сведения о нем сохранились у малоазийских авторов). Патриарх (Святой) Фотий упоминает философа

Афинагора, которому александриец Воиф (Βοηθός) посвятил свой трактат «О трудных изречениях у Платона» (Phot. Bibl. Cod. 155), однако Б. Пудерон полагает, что отождествлять его с апологетом нет достаточных оснований.

Афинагор жил во второй половине II в. н. э. Родился, предположительно, в 133 г. н. э. До нас дошло лишь два произведения Афинагора: «Предстательство за христиан» (Πρεσβεία περὶ χριστιανῶν, 176 или 177–178 гг. н. э.) и «О воскресении мертвых» (Περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν, 178/179 г.). В подписи к труду «Предстательство за христиан» он называет себя афинянином, философом и христианином. Таким образом, возможно, Афинагор родился в Афинах либо жил там какое-то время. Также предполагают, что он мог бывать и в Александрии. Эти два текста Афинагора сохранились лишь в рукописи начала X в. — «Кодекс Арёфы».

«Предстательство за христиан» (также «Предстательстве о христианах» или просто «Апология») адресовано императору Марку Аврелию Антонину и Люцию Аврелию Коммоду. Появление сочинения относят в промежуток между декабрем 176 г. и первыми месяцами 178 г. Работа была написана в Афинах.

Второе сочинение, «О воскресении мертвых», появилось позже — в 178 или 179 г. Высказывались сомнения по поводу того, что данная работа принадлежит Афинагору (Г. Лона, Р. Грант, Д. Руниа). Но такие авторы, как Б. Пудерон и Н. Зегерс, основываясь на анализе языка и содержания произведения, все же приписывают сочинение Афинагору.

В настоящей работе основной упор сделан на анализе сочинения «О воскресении мертвых», предпринята попытка провести параллели с античной философией, в частности представлениями античных мыслителей о человеке. Особое внимание уделено различным трактовкам понятия «тело» в Античности и в антропологии ранних христианских апологетов (на примере трактата Афинагора «О воскресении мертвых»).

Прежде чем перейти к анализу содержания этого сочинения, важно кратко представить исторические условия второй половины II в., в которых оно создавалось, а также описать философские и религиозные настроения того времени.

II в. — время активной деятельности христианских апологетов. Усиливаются гонения на христиан со стороны римских императоров, продолжаются нападки языческих философов на идейное содержание новой религии. В этих условиях ее приверженцам требуется провести серьезную работу духа и мысли для того, чтобы не столько закрепить свои размышления о Божественном в виде общих принципов христианской веры, сколько досконально изучить саму античную философию для эффективной борьбы с язычниками.

Мужии апостольские I–II вв. (Климент Римский, Псевдо-Варнава, Игнатий Богоносец, Поликарп Смирнский) имели перед собой несколько иную задачу: познакомиться людей с новой верой, новым способом думать и чувствовать, помочь им прикоснуться к другой истине, отличной от «языческой». И простым людям, зачастую угнетаемым властью и знатью, пришла по душе идея спасения и воздаяния за грехи, идея более справедливого промышляющего Бога, дающего надежду. Таким образом, христианские истины предпочитают и принимают, что называется, на веру. Кроме того, развитие античной философской мысли и науки уже частично подготовило почву для принятия некоторых христианских положений. В первую очередь это платонизм и стоицизм. А Римская империя, захватывавшая все новые земли и народы, дала возможность для распространения и пропаганды христианства на всей своей территории. Правда, гонения на христиан продолжались вплоть до начала IV в., когда император Константин Великий издал Миланский эдикт, где провозглашалась религиозная терпимость.

Во втором веке на первый план выдвигается потребность в логичном и более рациональном объяснении христианства и его главных идей. Христиане вынуждены были защищаться от необоснованных обвинений, выдвигаемых язычниками: безбожие (непочтение к богам империи), магия, каннибализм, кровосмешение, пожирание младенцев и другие подобные. Причиной социально-политических проблем или природных бедствий, происходивших в империи, склонны были (и власти, и народ Рима) считать христиан, из-за которых на население якобы обрушивался гнев богов. Против подобных обвинений неустанно боролись апологеты.

Гонения на христиан в I–II вв. во многом были вызваны противоречиями между идеями римского государственного культа и принципами христианства. Также ухудшались отношения между империей и самими евреями, а римляне в первые века еще не отличали христиан от иудеев, считая первых представителями одной из иудейских сект. Помимо прочего, христиане враждебно относились ко всем другим религиям, отказываясь поклоняться «чужим» богам. Римляне в свою очередь толерантно относились к другим религиозным традициям, существовавшим в империи, при условии, что те признавали римский суверенитет и государственную религию. Верность государству и исполнение его законов являлось важнейшей ценностью и долгом для каждого римлянина. Признание государственной религии — капитолийских богов с Юпитером во главе — считалось важной частью служения империи и ее правителям. Со временем сами императоры стали частью этой религии, установив культ правителей Римской империи: считалось, что императоры были приближенными к богам и имеют божественное происхождение.

Христиане же отказывались поклоняться языческим богам и участвовать в политеистических культах, также и непризнание императора богом влекло за собой обвинение в оскорблении величества.

Причиной неприятия римлянами новой религии могли стать и внешние факторы: христиан объявляли виновниками в случае разного рода бедствий (например, пожар в Риме 19 июля 64 г.); иудеи — яростные противники Нового Завета наущали влиятельных римлян против последователей Христа. Таким образом, христиане оказывались вне закона: они не подчинялись общим законам, из-за чего считались врагами общества.

Гонения на христиан впервые разгорелись при императоре Нероне (54–68 гг.) и, как правило, не выходили за границы Рима. Далее они распространились на провинции (при Домициане (81–96 гг.). Ожесточенные гонения продолжились в II в. при Траяне (98–117 гг.), Адриане (117–138 гг.), Антонине Пии (138–161 гг.) и Марке Аврелии (161–180 гг.), менее активно борьба с ними велась при Коммодe (180–192 гг.).

Несмотря на то что гонения на христиан продолжались довольно активно до IV в., юридическое основание для их преследования сформулировали не сразу. Это сделал Траян в ответ на запрос своего наместника Плиния Младшего. В рескрипте Траян отмечал, что действия в отношении христиан должны находиться в рамках закона, государство не должно проявлять инициативу и устраивать розыск христиан, а также рассматривать анонимные доносы. Казнить разрешалось тех, кто называл себя христианином, а того, кто открыто отречется от веры, отпускали на свободу.

В середине II в. христианство уже было довольно распространено, что делало Церковь влиятельной организацией. Римские власти усилили интенсивность гонений, так как распространение христианства могло пошатнуть устои римского общества. Несмотря на это, все больше язычников переходили в новую веру.

Однако по-прежнему множество образованных язычников выступали против христианства — они видели в этой религии угрозу греко-римской культуре. Представители интеллектуальной элиты того времени критиковали, в частности, веру христиан в промышленяющего Бога, в воскресение мертвых.

Вероятно, в II в. эллинистическая религиозно-философская мысль и христианское мировоззрение имели не много точек соприкосновения. Сближение стало возможным после развития неоплатонизма, начиная с III в. Здесь стоит упомянуть Дионисия Ареопагита (I в.), под чьим именем написаны так называемые «Ареопагитики», ставшие публично известными в V в. В XVI в. авторство этих сочинений подверглось сомнению. Появилось мнение, что они испытали сильное влияние неоплатонизма и

имеют псевдоэпиграфическое происхождение. Единого мнения об авторстве этих сочинений и точной дате их создания до сих пор нет, но если автор действительно Дионисий, то можно говорить о сильнейшем влиянии христианского богословия I в. на позднейшую философию неоплатонизма. Существует также и в некотором смысле обратная точка зрения, заключающаяся в том, что «Ареопагитики» написал не кто иной, как греческий философ Аммоний Саккас — учитель Плотина, основателя неоплатонизма (III в.).

Для того чтобы представить, в каком интеллектуальном поле возникло и какими источниками могло питаться произведение Афинагора «О воскресении мертвых», написанное при правлении Марка Аврелия, необходимо с особым вниманием рассмотреть популярные в I и особенно II вв. философские школы, а также обратиться к более ранним текстам античных авторов, с которыми греческий апологет, несомненно, был знаком (некоторые из них он цитировал в «Предстательстве о христианах»). В частности, в своем исследовании «Воскресение тела в раннем иудаизме и раннем христианстве» Клаудиа Сетцер подсчитала, что Афинагор цитирует Платона семь раз, Гомера — 18, а также других античных авторов⁴.

В первые века «христианской эры» в Древнем Риме имели популярность языческие философские школы, которые редко представляли собой открытие нового направления мысли, но скорее развитие старого, заданного античными мыслителями. Возрождаются и получают развитие учения стоиков (Сенека, Марк Аврелий, Эпиктет), эпикурейского «Сада», имеют влияние пирронизм и неоскептицизм (Энесидем, который оказал влияние на Секста Эмпирика, Агриппа, Менодот), кинизм (Деметрий, Дион Хризостом, Эноман, Демонат, Перегрин Протей). Кроме того, в связи с изданием корпуса текстов Аристотеля, выполненным Андроником Родосским в I в. до н. э., пробуждается интерес в Стагириту, появляется огромное количество комментариев на его произведения. Сохранилась школа платонизма (период платонизма от Евдора до Плотина в западных исследованиях называют термином «медииоплатонизм», в отечественных — средний платонизм), которая представлена в I в. Трасиллом, Онасандром, на рубеже I и II вв. Плутархом, во II в. платониками были Апулей, Альбин, Нигрин и другие. Но до нас дошли лишь немногие произведения — трактаты Плутарха, «Дидаскалик» Альбина, сочинения Теона, Максима Тирского и Апулея.

В первые века нашей эры продолжала развиваться и античная пифагорейская школа. Среди представителей неопифагоризма можно назвать Модерата, Нумения.

⁴ Setzer C. Resurrection of the body in early Judaism and early Christianity. Boston: Brill Academic Publishers, 2004. P. 97.

Будучи знакомым с философией и литературой как античной, так и, скорее всего, современной ему, Афинагор мог быть знаком с концепциями греко-римских авторов: Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена, Пифагора, Ксенофана, Парменида, Гераклита, Зенона, Анаксагора, Эмпедокла, Мелисса, Протагора, Горгия, Продика, Сократа, Демокрита, Платона, Гиппократы, Аристотеля, Спевсиппа, Пиррона, Диогена Синопского, Теофраста, Эпикура, Хрисиппа, Евклида, Архимеда, Сенеки, Антиоха, Цицерона, Плутарха, Эпиктета, Марка Аврелия, Птолея, Галена и др.

Цитируя античных писателей и поэтов, Афинагор дает понять, что ему не чужда и греко-римская художественная литература, поэтому перечислю некоторых авторов, создававших интеллектуальное поле первых веков н. э. и предыдущих: Геродот, Эсхил, Еврипид, Софокл, Аристофан, Лисий, Ксенофонт, Демосфен, Фукидид, Лукреций, Гораций, Вергилий, Катулл, Овидий, Тацит, Менандр, Исократ, Лукиан, Апулей, Энезидем и др.

Из греческих раннехристианских апологетов I–II вв. в виде фрагментов или полностью сохранились труды Игнатия Богоносца, Иустина Философа, Татиана, Афинагора, Феофила Антиохийского, Иринея Лионского, Ермия Философа, Феофила, Кодрата, Аристида, Мильтиада, Мелитона, Аристана из Пеллы, Тертуллиана, а также анонимное «Послание к Диогнету» и др. До этого почву для них подготавливали еврейские мыслители, такие как Филон Александрийский и историк Иосиф Флавий.

Таким образом, для того чтобы приблизиться к пониманию истоков мысли Афинагора, полезно разделить течение философско-религиозной мысли до III в. н. э. на несколько потоков: «языческие» авторы, писавшие до начала II в., которых Афинагор мог изучать в Афинах; христианские апологеты I — начала II в.; современники Афинагора (приблизительно 133–190 гг. н. э.).

Поскольку в задачи данной работы входит изучение антропологии раннехристианских апологетов, представленной в трактате «О воскресении мертвых» Афинагора, разумно будет ограничиться лишь кратким описанием концепций о человеке (упор будет сделан на представлении о теле), которые можно в том или ином виде найти у греко-римских авторов.

Предпосылая, отмечу, что, как я думаю, в трактате «О воскресении мертвых» Афинагор использовал в основном свои познания в области современной или близкой ему по времени науки и философии и лишь отчасти (и, скорее всего, неосознанно) обращался к опыту чтения античных писателей. Но все же для изучения проблематики воскресения тела чрезвычайно полезным будет сравнить представления о телесности у греко-римских

авторов и Афинагора — первого христианского апологета, затронувшего тему воскресения. Несмотря на некоторые точки соприкосновения, человеческое тело в греческой и христианской культурах понимали по-разному.

2.2. ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ТЕЛЕ И ДУШЕ В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ (КРАТКИЙ ОБЗОР)⁵

Существует большое количество исследований, посвященных греко-римской культуре в целом и античной философии в частности. При написании главы автор опиралась на многотомную монографию А. Ф. Лосева «История античной эстетики», работы В. Ф. Асмуса «Античная философия», М. К. Мамардашвили «Лекции по античной философии», а также на первый том четырехтомного издания Дж. Реале и Д. Антисери «Западная философия от истоков до наших дней» и О. Шпенглера «Закат Европы». Автору также оказали помощь книга П. Геринг «Теории смерти» и словарь терминов греческой философии Ф. Петерса (Francis E. Peters). Сведения по отдельным школам и их представителям почерпнуты из следующих книг: Диоген Лаэртский «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов», «Метафизика» Аристотеля, «Сад Эпикура. Философия религии Эпикура и эпикурейская традиция в истории европейской культуры» М. М. Шахнович, «Греческие атомисты и Эпикур» С. Бейли, «Философия Древней Стои» и ««Философия Стои как феномен эллинистическо-римской культуры» А. С. Степановой, «Фрагменты ранних греческих философов» и др.

На ранних этапах становления античной философии еще нет представления о существовании таких субстанций, как тело и душа. Сознание греков синкретично. Любая вещь (а также живое существо) — есть такое единство, которое не выражает ничего иного, кроме данной конкретной вещи. Греческий мир поэтому абсолютно конкретен и пространственно ограничен видимыми телами. Поскольку в центре этого мира стоит человек, воспринимающий его во всей пестроте, постольку мир также будет человеческим, лишенным трансцендентности и связанного с ней сверхчувственного бытия. Проблема человека появляется в Античности не сразу. Говоря о ранней классике, нельзя вести речь о теле человека отдельно от определения любого другого физического объекта, потому что натурфилософы того времени рассматривали тело человека как вещь, имеющую одинаковую со всем чувственным миром природу.

⁵ Здесь и далее используется периодизация А. Ф. Лосева.

В поисках первоначала, из которого произошли все вещи, философы «фюзиса» не выходили за пределы чувственно воспринимаемого мира и говорили о том, что началом всего существующего могут быть только материальные вещества, присутствующие во всем. Называли воду (Фалес), огонь (Гераклит), воздух (Анаксимен), землю (Ксенофан), смесь всех четырех элементов (Эмпедокл). В связи с этим тело человека представляло собой то или иное состояние данного элемента, более или менее похожее на все остальные природные тела. Человек не выделял себя из окружающего мира. Он был вписан в общую картину материально-чувственного космоса и даже по составу был идентичен ему. По мнению философов этого периода, человеческое тело является одним из природных объектов и не имеет особого статуса по сравнению с ними.

Таким образом, в период ранней классики никакого противопоставления души и тела не могло существовать, так как греки в принципе не могли себе представить их отвлеченными друг от друга. Красота (или любое другое понятие) как идея в своей всеобщности не удовлетворит древнего грека, если она выражена только словом или существует в мысли. Даже существовать эта идея не может, если у нее нет тела. Красота может быть таковою, только когда в наличии есть красивое тело. «Античная статуя во всей своей роскошной телесности, сплошная структура и выразительная плоскость, лишенная какой-либо нетелесной подоплеки, без остатка исчерпывает для античного взгляда то, что называлось действительностью»⁶.

В учении пифагорейцев первоначало не связывают напрямую с физическими элементами. Аристотель отмечал, что в качестве причины всего пифагорейцы первыми стали считать нематериальное начало («Метафизика»). Материальный мир выводится ими из чисел. Тем не менее и числа, и вся античная математика в целом, как пишет О. Шпенглер, в основе стереометричны. «Для Эвклида треугольник всегда есть поверхность, ограничивающая тело, но никак не определенная система трех линий или трех точек»⁷. Пифагор называл мир космосом, т. е. порядком, в котором правит не стихийное бессознательное вещество, а закон. Тем самым вещи — это определенного рода соразмерность, то или иное расположение чисел, которые понимались как точки массы. То, что тела — это числа, объясняло структуру тела: гармонию и упорядоченность его частей. Они «причастны» числам.

Анаксагор в качестве первоначала называет Ум ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$), имеющий уже нематериальную природу. Из хаотической смеси семян вещей ($\sigma\lambda\acute{\epsilon}\rho\mu\alpha\tau\alpha$) благодаря

⁶ Шпенглер О. Закат Европы. / Пер. К. А. Свасьяна. М.: Эксмо, 2007. С. 406.

⁷ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 28.

действию божественного ума (νοῦς) возникают все вещи. Каждая вещь — упорядоченная смесь, в которой преобладает то или иное семя, но в ней же в малых количествах содержатся семена всех других вещей. Таким образом, в представлениях Анаксагора трактовка телесной природы существенно не меняется. Левкипп и Демокрит также остаются в рамках «философии фюзиса». Для объяснения мира они вводят понятие атома (ἡ ἄτομος οὐσία) — неделимой сущности. Атомы различаются друг от друга по форме (геометрически) и составляют весь мир: движение атомов в пустоте объясняет все существующее. Философы были далеки от того, чтобы понимать атомы как материальные объекты, эти неделимые сущности доступны не чувственному познанию, а уму. Атомы, составляющие человеческое тело, после его смерти разъединяются и затем могут, меняя конфигурацию, соединиться во что-либо другое. Таким образом, атомисты, в отличие от ионийцев (Фалес, Анаксимен, Анаксимандр, Гераклит), искали первоначальную субстанцию не в чем-то одном, но предположили, что все состоит из многих неделимых и невидимых элементов, которые могут по-разному соединяться и таким способом образовывать различные вещи.

В период ранней классики философы определяли душу как нечто, что движет тело. Последнее само по себе признавалось «мертвым», но в то же время тела без души и души без тела не могло существовать. Ведь сознание древних греков находится в конкретно-чувственном мире, а это значит, что тело и душа изначально едины. Они всегда существуют только вместе — такова их природа. Признавалось, что тело не способно совершить какого бы то ни было действия без участия души. Она была управляющим элементом в теле.

Человеческое тело в Античности является символом единства материи и души (и это представление имело место и в более поздних учениях эпохи). Без тела человек не существует, без души его тоже нет. Человек — это в буквальном смысле одушевленное тело. По свидетельству Аристотеля, Фалес считал, что у магнита есть душа, которая притягивает железо. Пифагор (примечательно, что и Платон) верил в переселение душ (метемпсихоз). Эти две крайности иллюстрируют взаимозависимость души и тела. В первом случае проявляется момент власти души над телом; во втором, — невозможность существования души без тела, обязательность ее «во-площения». Власть души не означает, что она по какой-либо причине лучше тела, но только лишь то, что она может им управлять.

Смерть трактуется как принцип исчезновения, разрушающего перехода и освобождения (возвращения в неопределенное)⁸. Она рассматривается абстрактно, не персонализированно. Смерть трактовалась не в смысле смертности всего в мире, а как конкретное данное событие смерти. Здесь можно указать на Гераклита, когда он сравнивает смену сна бодрствованием с переходом жизни в смерть и обратно. Например, в 26-м фрагменте: «Человек в ночи себе свет зажигает собою; «мертв» он: погасши очами, хоть жив, соприкасается с мертвым. «Спит» он: погасши очами, хоть бодр, соприкасается с спящим»⁹ (см. также фр. 20, 21). Жизнь и смерть находятся в отношении взаимодополняемости: одно умирает, другое рождается (фр. 53).

Эмпедокл вводит мотив смеси, пребывания одного в другом, из-за чего получается, что нет рождения или смерти на самом деле, но существует смесь из разных материалов, которые то сходятся, то расходятся.

В период классики (Сократ, Платон, Аристотель) впервые наиболее четко проступают идеи о том, что человек отличается от прочих живых существ одной присущей ему способностью — разумом. Если так, то и человеческое тело — носитель этого разума — должно отличаться от остальных тел.

Сократ приравнивал разум к душе как управляющей телом. «Человек пользуется своим телом как инструментом, что означает: в нем различимы субъективность, которая есть человек, и инструментальность, средство, которым является тело. Стало быть, на вопрос «что есть человек?» невозможен ответ, что «это тело», скорее это «то, чему служит тело». Но то, чему служит тело, есть душа (понимающая, интеллигибельная), *psyche*».¹⁰

Концепция Платона основывается на представлении о разнопорядковой природе тела и души. Платон понимает тело уже не как местонахождение души, где она обитает как законный правитель, но как ее темницу. Тело удерживает душу в чувственности, позволяя ей таким образом созерцать вещи, сопричастные «эйдосам». Для Платона найти подлинное существование значит отказаться от тела. При этом стоит отметить, что и здесь тело не является неким злым гением, который «мучает» душу, и само по себе не представляет ничего, кроме вредной оболочки. Тело не зло, а у Платона оно — нейтральный инструмент, некий орган, который может быть использован для познания, вернее для припоминания: например, постигаемые чувствами бревна отсылают к идее равенства, но эту и подобные ей идеи нельзя познать с помощью тела, они доступны лишь

⁸ *Gehring P. Theorien des Todes. Hamburg: Junius, 2013. S. 15.*

⁹ *Гераклит. Гераклит Эфесский: все наследие: на языках оригинала и в русском переводе. Краткое издание. Фрагмент 26. / Сост., ред. и пер. С. Н. Муравьев М.: Ад Маргинем Пресс, 2012. С. 195.*

¹⁰ *Антисери Д., Реале Д., Мальцева С. А. Западная философия от истоков до наших дней. Античность. СПб.: Пневма, 2008. С. 101.*

разуму. Когда Платон пишет о теле в «Федоне», он говорит прежде всего о страстях, которые связаны с ним (огорчение, удовольствие, страх и др.). Речь не идет о теле самом по себе, словно оно имеет изначально «злую» природу. Позднее это представление найдет отголоски в христианстве в виде идеи о том, что тело само по себе не греховно (в отличие от гностического учения). Называя тело темницей, оковами для души, а чувства обманчивыми, Платон скорее имеет в виду статус тела как познавательного инструмента, а именно что истинное знание ему не доступно. Человек терпит зло от тела в том случае, если поддается «человеческим бедствиям», вызываемым страстями. Получается, у Платона тело — то, что наполнено аффектами, а не «протяженный объект». «Да, стремящимся к познанию известно, в каком положении бывает их душа, когда философия берет ее под свое покровительство и с тихими увещаниями принимается освобождать, выявляя, до какой степени обманчиво зрение, обманчив слух и остальные чувства, убеждая отдаляться от них, не пользоваться их службою, насколько это возможно, и советуя душе сосредоточиваться и собираться в себе самой, верить только себе, когда, сама в себе, она мыслит о том, что существует само по себе, и не считать истинным ничего из того, что она с помощью другого исследует из других вещей, иначе говоря, из осязаемых и видимых, ибо то, что видит душа, умопостигаемо и безвидно».¹¹

В том же диалоге у Кебета и других слушателей возникают сомнения относительно бессмертия души, вопрос же о смертности тела представляется уже как будто сам собою разрешенным, интуитивно понятным и не оспаривается. Ему, как сложному по природе, составному, принадлежащему «видимому миру», свойственно рассеиваться, распадаться, разлагаться.

Таким образом, тело рассматривается Платоном преимущественно с гносеологической точки зрения: при жизни оно зачастую мешает познанию, затемняет его, поэтому смерть для философа — в некотором смысле избавление. Смерть, по Платону, понимается как: 1) отделение от тела, очищение души от беспокоящих телесных «побочных эффектов». Сократ здесь следует пифагорейским мотивам (онтология); 2) свобода (познание); 3) возможность наилучшего существования (этика).

Бессмертие же души доказывается следующим образом:

1. Ничто не возникает из ничего, следовательно, души новорожденных должны откуда-то приходиться. Платон сравнивает процессы засыпания и просыпания с умиранием и рождением («Федон», 70d). Смерть — не только отсутствие жизни, она тоже онтологична, обладает своим бытием. Она и жизнь сменяют друг друга: как в жизнь

¹¹ Платон. Федон. 83b–с. // Собрание сочинений в 4 томах. Т. 2. / Ред. А. Ф. Лосев, В. Ф. Асмус, А. А. Тахо-Годи. Пер. С. П. Маркиша. М.: Мысль, 1993. С. 39.

человек входит и выходит, так же входит и выходит человек из смерти, рождаясь заново. Только так объясняется постоянное появление новых людей. Для Античности возникновение из ничего было иррациональным представлением, нелогичным и непринятым.

2. Тем, что душа может существовать до вхождения в тело, говорит такой феномен, как припоминание: знание уже присутствует в душе, во время обучения она просто вспоминает то, что уже знала (см. также «Менон»).

3. Разрушаемы вещи, состоящие из частей; душа же целое, невидимое. Тело — состоящее из частей, видимое, изменяющееся. Тем не менее душа тесно связана с телом, поэтому она отделяется от него иногда с трудом. Тот, кто при жизни тренировался в смерти (философствовал), тот «отрывается» легче и быстрее. Сократ не говорит о дуализме души и тела. Речь идет скорее о «психическом» отделении души от тела: еще с мертвым телом душа остается некоторое время тесно связанной.

4. Смерть не может быть свойством души, потому что душа есть у живых, а смерть (как эйдос) противоположна жизни.

Кроме того, бессмертие души необходимо, чтобы была возможна справедливость. Человеку требуется мысль о бессмертии, чтобы быть нравственным. Сократ рассказывает миф о загробном мире, где чистые души вознаграждены. Он изображает путь души после смерти как моральный судебный процесс, где есть надежда на индивидуальное вознаграждение. Так как полное позитивное доказательство бессмертия души отсутствует (оно за чертой знания), появляется место для веры в ее бессмертие.¹² Эта вера необходима несмотря на то, что она не может быть ничем подтверждена, потому что последствия убеждения в смертности души могут быть разрушительными. Таким образом, из соображений пользы лучше надеяться на бессмертие.

В учении Аристотеля рассматривается способ взаимосвязи тела и души. То, из чего строится весь чувственный мир, — это материя. Но чтобы материи стать чем-то определенным, ей необходимо оформиться, ограничиться некой формой. Материя является у Аристотеля чистой потенцией, она лишь направлена к реализации, но не существует еще на самом деле (в действительности). Форма как актуализация способности материи стать чем-то приводит ее в движение и оформляет. Так образуется чувственный мир. Форма изначально присуща самой вещи, поэтому в процессе сотворения акт (форма) находит необходимую ему потенцию (материал). Соединение материи и формы образует актуальную реализацию — энтелехию (с точки зрения формы), которая есть

¹² Gehring P. Theorien des Todes. Hamburg: Junius, 2013. S. 30.

окончательная исполненность вещи (с точки зрения материи). Душа — энтелехия тела (форма тела). Здесь важно то, что у Аристотеля тело и душа вновь предстают едиными в акте реализации потенции. Тело до оформления есть материал, лишь направленный к реализации. Душа до соединения с телом — это форма, чистый акт, вечное движение к самой себе. Душа становится энтелехией (сущностью), только когда оформит тело, тело сможет быть телом, когда соединится с душой. Таким образом, в концепции Аристотеля человеческое тело представляет собой уже не воплощение *реального* единства души и тела, но воплощение *реализованного* в некоем процессе единства. Такое понимание возможно только при возникновении постепенного отделения тела как материальной субстанции от души как формальной субстанции: «Форма человека всегда является в мясе, костях и тому подобных частях; значит ли это, что в них мы тем самым имеем части формы и понятия? Или же нет, но это — материя, только здесь мы не в состоянии произвести отделение ввиду того, что форма не дается также и на других материалах. <... > И во всяком случае ясно, что душа — это первая сущность, тело — материя, а человек или живое существо — соединение той и другой, взятое в общей форме»¹³.

В отличие от Платона и Аристотеля, Эпикур (341–270 г. до н. э.) считал, что чувственные восприятия наиболее полно и достоверно отражают действительность. Ощущения сами по себе пассивны, поэтому они способны адекватно воспринять вещь. Кроме того, в ощущениях отсутствует рациональный элемент, а потому они не прибавляют и не отнимают ничего у воспринятой реальности. Соответственно, у Эпикура только тело способно познавать вещи и весь мир в целом такими, какие они есть на самом деле. Человеческое тело существует как соединение физических элементов (атомов), которое при смерти человека распадается (сами атомы неделимы, вечны), чувственность утрачивается, и человека больше не существует. Если нет восприятия мира телесно, значит, нет человека. Вместе с телом умирает все. В письме «Эпикур приветствует Геродота» философ пишет: «Ничто не происходит из несуществующего: [если бы это было так, то] все происходило бы из всего, нисколько не нуждаясь в семенах. И [наоборот], если бы исчезающее погибало, [переходя] в несуществующее, то все вещи были бы уже погибшими, так как не было бы того, во что они разрешались бы. Далее, вселенная всегда была такой, какова она теперь, и всегда будет такой, потому что нет ничего, во что она изменяется, ведь помимо вселенной нет ничего, что могло бы войти в нее и произвести изменение»¹⁴.

¹³ Аристотель. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования. Кн. 7. Гл. 11. // Сост. и подготовка текста С. И. Еремеев. СПб.: Алетейя, 2002. С. 239

¹⁴ Эпикур. Эпикур приветствует Геродота. // Материалисты Древней Греции. / Ред. М. А. Дынник. Пер. С. И. Соболевского. М.: Изд-во политической литературы, 1955. С. 182.

Эпикуреизм играет важную роль для понимания мировоззрения язычников. Его можно назвать интеллектуальной вершиной конкретно-чувственного мышления древних греков. Оно было довольно популярно и в II веке н. э. Одним из свидетельств этого является письмо Плотины, вдовы Траяна, обращенное к императору Адриану с просьбой о финансовой поддержке эпикурейской школы. Известно также, что Марк Аврелий считал полезным не только возродить платоновскую Академию в 176 г., но и поддерживать деньгами из казны кафедру эпикурейской философии. Римский поэт и философ Тит Лукреций Кар (99–55 г. до н. э.) передал учение Эпикура в своей поэме «О природе вещей», в которой среди прочего объясняет, что дух и душа имеют телесную природу и соединены с телом так, что ни тело, ни душа друг без друга не могут существовать. Смертно то, что подвержено изменениям, а дух может заболеть или быть излеченным, следовательно, он смертен.

Появление эпикурейской интуиции «живого» познания нашло специфическое продолжение в философии стоицизма, которая (в учении Средней и Поздней (римской) Стои) в I–II вв. н. э. была очень популярна в Римской империи. В частности, упоминавшийся уже император Марк Аврелий, которому Афинагор подавал свое «Предстательство о христианах», был убежденным стоиком.

В стоицизме не только человеческому познанию придавался телесный смысл, но и сама истина была телесна. Человек состоит из тела и души, которая в свою очередь тоже телесна. Душа наполняет физический организм дыханием, жизнью. За счет проницаемости тел душа может жить в теле. Душа в представлении стоиков — огонь и пневма. Таким образом, весь мир представляет собой живое тело, в котором присутствуют некие разные уровни телесности. Душа, например, обладает более тонкой телесной организацией. Человеческое тело органически вписывается в мировой организм.

В Древней Стое, представителями которой были Зенон и Хрисипп, Бог (Логос), будучи активным принципом и неотделимым от материи, пронизывал весь космос. Если так, то в мире все имеет свой смысл и назначение, ничего не происходит случайно. Ход вещей определяет Провидение, необходимость, фатум. Стало быть, следовать природе значит следовать разуму, и это одно из основных положений этики стоиков. Многие исследователи полагают, что именно этическое учение Стои во многом перекликается с этикой христианства.

Прежде всего, стоики пересмотрели античную интерпретацию социальной жизни (оправдывавшую рабство): они утверждали, что все люди равны и каждый свободен в меру своей разумности, то есть следования природе. Стоики культивировали отсутствие

страстей — апатию, что стало возможным благодаря разведению понятий добра (добродетель) и зла (порок) и вещей нейтральных, к которым подобает относиться индифферентно. В римском стоицизме идея космополитизма проявилась особенно отчетливо в идеях всеобщего братства, милосердия, любви к ближнему.

Особенное место в развитии стоического учения занимает Луций Анней Сенека (4 г. до н. э. — 65 г. н. э.). Во многом он следует традиционному учению Стои, но параллельно с этим вводит ряд новых понятий, таких как совесть (*conscientia*) и воля (*voluntas*). Причем они лишены типичной для древних греков интеллектуальной составляющей, эти способности человеческой души отделены от познавательной. Тем не менее, Сенека не развил эти понятия, но общий пафос его, Эпиктета и Марка Аврелия заключается в стремлении вести жизнь, согласную с волей богов (природой, разумом) и добродетельным отношением к миру и другим людям: «Я изменюсь в лице, увидав смерть, не больше, чем услышав о ней. Я заставлю свое шаткое тело подчиняться духу, скольких бы трудов и страданий это ни стоило. Я стану презирать богатство, которое у меня есть, и не пожелаю того, которого у меня нет; не огорчусь, если оно будет лежать в другом доме, не обрадуюсь, если заблещет вокруг меня. <...> Я стану жить так, будто знаю, что рожден для других, и возблагодарю природу вещей за это. <...> Я не стану отмеривать свои благодеяния ни поштучно, ни на вес, меряя их лишь степенью моего уважения к получателю; вспомоществование достойному я никогда не сочту чрезмерным. Я не стану делать ничего ради мнения окружающих, но лишь ради собственной совести; о чем знаю я один, я стану делать так, будто на меня смотрит толпа народа. Есть и пить я буду для того, чтобы удовлетворить естественные желания, а не для того, чтобы то набивать, то освобождать брюхо. Я буду знать, что моя отчизна — мир, мои покровители — боги, стоящие надо мной и вокруг меня, оценивающие дела мои и речи. В любой миг, когда природа потребует вернуть ей мое дыхание (*spiritum*) или мой собственный разум отпустит его к ней, я уйду, подтвердив под присягой, что всю жизнь любил чистую совесть и достойные занятия, что никогда ни в чем не ущемил ничьей свободы, и менее всего своей собственной»¹⁵.

Подводя итоги краткому обзору философских учений, которые имели важное значение для понимания разгоревшейся в II в. полемики между апологетами и «языческими» мыслителями, укажу основные противоречия, которые в своем многотомном труде по истории западной философии отмечают специалисты по Античности и Средним векам Джованни Реале и Дарио Антисери. Во-первых, акт

¹⁵ Сенека Л. А. О блаженной жизни. XX. // Сенека Л. А. Философские трактаты. / Пер. Т. Ю. Бородай. СПб.: Алетейя, 2001. С. 30.

творения ex nihilo в христианстве противостоит попыткам греческих философов вывести многое из одного (Единое). Во-вторых, для грека космос и человек были едины, не противопоставлялись, в христианстве же выражена идея антропоцентризма. Далее, греческим мыслителям чужда идея Бога, дающего закон, для грека моральный закон определен самой природой как пронизанной логосом. В христианстве идея необходимости и судьбы связана с личностью, с персональным отношением Бога, у тех же стоиков фатум абсолютно безличен. Зло и грех могут быть преодолены человеком самостоятельно — так полагали представители греко-римской культуры, христиане же видели в Иисусе Христе того, через которого только и можно спастись. Критическое отношение к верованиям и признание познавательной способности души наивысшей способностью закрывало от греков пространство веры, где возникает дух. Христианское понимание любви как благодати также сильно отличается от Эроса, хорошо описанного в диалоге Платона «Пир»: в первом случае любит Бог, он дарит людям свою любовь, сходит к ним, во втором случае любит человек, это процесс восхождения к полноте и завершению. Далее, антропология античных авторов пропитана идеалом самодостаточного человека, ценного самого по себе, а христианин, напротив, проповедует смирение и полагается на Бога. Нельзя не упомянуть и о различном понимании исторического процесса: космос вечен, считали греки, он возникает и разрушается, но потом возникает вновь, идея вечного возвращения была центральной в отношении греков к историческому времени; в Библии же история линейна и имеет конец — Страшный суд. Одной из самых «недоступных» для греков идей христианства стала идея воскресения из мертвых. Примечательна сцена, описанная в Деяниях апостолов в 17-й главе. Павлу предложили выступить в афинском ареопаге перед эпикурейскими и стоическими философами. Они внимали ему, но, «услышав о воскресении мертвых, одни насмехались, а другие говорили: об этом послушаем тебя в другое время» (Деян. 17:32). О проблеме воскресения мертвых подробнее будет сказано далее. Наконец, один из важнейших предметов спора — идея монотеизма, уникального и трансцендентного Бога. Она была чужда грекам, и не столько из-за того, что они были язычниками и верили во множество богов, сколько потому, что Бог в христианстве находится вне мира, а греческий логос — онтологичен.¹⁶

Исследователи античной философии (Р. В. Светлов, Т. В. Антонов) отмечают, что в дальнейшем в ней (в основном на основе платонизма) все же происходит постепенная деонтологизация первоначала и вместе с тем абсолютный уход тела из философского дискурса, что на века определило развитие западной мысли. Исторически складывается

¹⁶ Антисери Д., Реале Д., Мальцева С. А. Западная философия от истоков до наших дней. Античность. СПб.: Пневма, 2008. С. 365–379.

так, что более живой и отвечающей потребностям того времени оказывается философия Платона. Важную роль в этом сыграли христианские апологеты, чье учение в определенной степени было созвучно платонизму, а вместе с этим новая религия все активнее захватывала умы жителей Римской империи. Уже в неоплатонизме III в. н. э. божественное становится сверхчувственным, вплоть до непознаваемости в апофатическом богословии Дионисия Ареопагита.

Таким образом, в I веке н. э. греческие философские школы, как уже отмечалось, занимались в основном разработкой идей, представленных в более ранних учениях (неоэпикуреизм, неостоицизм, неокинизм и т. д.). В это же время в греко-римский мир проникает учение Христа, появляются проповедники, мужи апостольские.

К началу II в. н. э. христианство из одной из иудейских сект превращается в космополитическую религию. Проповеди предназначались для всех, в середине I века проходил Апостольский собор, на котором постановили, что обратившимся язычникам не обязательно проводить обрезание. Был смягчен ряд других обязательств, которые требовались от новообращенных ранее.

С развитием христианства и все большим проникновением его в греко-римскую культуру складываются исторические предпосылки для постепенного выхода новой религии на теоретический уровень. Христианским апологетам предстояло произвести этот выход. Им требовалось аргументированно доказывать свою позицию, для того чтобы занять легальное положение в Римской империи.

При этом многие апологеты до того, как стать христианами, сами были язычниками и приверженцами греческой философии. Они говорили на ее языке и язык этот переносили в свои апологии. Апологеты пользовались приемами, разработанными греко-римскими авторами. В первую очередь это, конечно, риторика. Разговаривая с язычниками на их языке и обращаясь к искусству аргументации, раннехристианские апологеты вступали с ними в социально-политическую коммуникацию. Кроме того, было важно найти своего рода доказательства присутствия Иисуса Христа или предсказаний о его приходе в других культурах, а не только в иудейской, поэтому в I–II вв. произошло обращение к греко-римскому наследию (Р. В. Светлов). Такие отсылки христиане находили, например, у Платона, Вергилия. «Апология Сократа» в этом контексте может быть истолкована как первое свидетельство о мученической смерти. Сходство Сократа с христианскими мучениками становится особенно явным, если вспомнить, что одним из обвинений против него был отказ поклоняться афинским богам.

Таким образом, апологетика I–II вв. н. э. совершила попытку истолковать греческую философию с точки зрения зарождающейся христианской традиции, чтобы вписать ее в культурный контекст того времени. Авторы пользовались инструментарием и методами, разработанными античными мыслителями, но при этом оперировали совершенно другими понятиями, то есть вкладывали в них принципиально иной, «неязыческий» смысл. Если для древнего грека космос вечен, а критический подход чрезвычайно важен при философском размышлении (Платон «критикует» Гесиода и Гомера, Ксенофан — мифологию и т. д.), то очевидно, что христиане со своей идеей трансцендентного Бога, представленной в Откровении, не могли не испытывать серьезных затруднений и не сталкиваться с непримиримыми противоречиями при работе с наследием греко-римских философов. Тем не менее они активно использовали их наработки, пытаясь (преимущественно на основе платонизма и стоицизма) соединить идею философского знания и христианского Бога.

Стоит отметить, что рационализм античной философии, безусловно, отличается от рационализма Нового времени (картезианство и др.). Греческая философия, разработав определенный теоретический аппарат (диалектика Сократа, логика Аристотеля и Древней Стои) в большой степени оставалась неким упражнением ума и физическим жестом (практики себя, «забота о себе» (см. М. Фуко «Герменевтика субъекта»). На схожую практику было ориентировано и христианство.

Помимо логического аппарата, методов аргументации и доказательства, искусства риторики, которые апологеты заимствовали из античной философии, в последней, как уже отмечалось выше, также представлены идеи, созвучные христианскому учению. Они могли быть восприняты язычниками как нечто знакомое. В частности, идея бессмертия души и тела как инструмента (платонизм). В стоическом учении об этике находим много параллелей с христианством. Представляется, что именно эти два направления греко-римской мысли имели сильное влияние на общий дискурс апологетов I–III вв. Как именно происходило соотнесение античного и христианского миропонимания в антропологии раннехристианских апологетов, будет рассмотрено в следующей главе на примере произведения Афинагора Афинянина «О воскресении мертвых».

ТРАКТАТ АФИНАГОРА «О ВОСКРЕСЕНИИ МЕРТВЫХ»

3.1. ИЗДАНИЯ И ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ТРАКТАТА АФИНАГОРА «О ВОСКРЕСЕНИИ МЕРТВЫХ»

Афинагору принадлежит первое из дошедших до нас произведений христианских авторов, посвященных проблеме воскресения тел, — «О воскресении мертвых» (Περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν). Благодаря проведенной А. Гарнаком¹⁷ работе была установлена рукопись-протограф — «Кодекс Арефы», Parisinus Graecus 451. Она стала прототипом для всех существующих манускриптов, содержащих работы Афинагора. В кодексе трактат «О воскресении мертвых» следует сразу после «Предстательства за христиан», оба приписаны Афинагору редакторами кодекса. Арефа Кесарийский снабдил текст «О воскресении» большим количеством комментариев, которые он иногда потом переправлял. Им же было отмечено, что в тексте «Предстательства» есть множество ошибок, это говорит о том, что его переписывали много раз и он был хорошо известен ранее. Напротив, трактат «О воскресении мертвых» практически не содержал ошибок, так что, возможно, существовало не так много копий оригинального текста.

Первое печатное издание сочинений Афинагора выпущено в 1541 г. П. Нениусом в Левене. Оно включало только одно произведение автора — «О воскресении мертвых» на греческом языке, а также выполненный издателем перевод на латинский язык. В дальнейшем много раз переиздавались оба сочинения Афинагора¹⁸. Интересен случай, который описывают исследователи: в 1599 году вышел французский роман с названием «Об истинной и совершенной любви», автором которого якобы был Афинагор, а переводчиком некий М. Фюме. Поскольку греческий оригинал не был найден, скорее всего, роман написал сам М. Фюме.

Подробный анализ творчества Афинагора на русском языке был сделан П. Мироносицким в работе «Афинагор — христианский апологет II века», а также К.

¹⁷ Harnack A. Die Überlieferung der Griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter. Berlin, 1991.

¹⁸ Pouderon B. Les éditions d'Athénagore imprimées aux XVI^e et XVII^e siècles. // Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, 1990 (52:3). P. 643–661; Barnard L. W. Athenagoras: De Resurrectione. The Background and Theology of a Second Century Treatise on the Resurrection. // Studia Theologica — Nordic Journal of Theology, 1976 (30:1). P. 40–42.

Зинковским («Представления о материи и теле человека в сочинениях Афинагора»), К. И. Скворцовым («Христианский философ Афинагор»), А. И. Сидоровым в его «Курсе патрологии». Зарубежные исследования по данной теме намного богаче и объемнее, из них следует выделить книги: Г. Люкса «Философия Афинагора: ее истоки и ценность» (Lucks H. A. *The Philosophy of Athenagoras: Its Sources and Value*); Дж. Рауха «Греческая логика и философия и проблема авторства в произведениях Афинагора» (Rauch J. L. *Greek Logic and Philosophy and the Problem of Authorship in Athenagoras*); Л. Бернарда «Афинагор: исследование христианской апологетики II века» (Barnard L. W. *Athenagoras: A Study in 2nd Century Christian Apologetic*); Б. Пудерона «Афинагор Афинянин, христианский философ» (Pouderon B. *Athénagore d'Athènes, philosophe chrétien*) и другие работы этого же автора; Х. Лона «Трактат «О воскресении», приписываемый апологету Афинагору, и раннехристианская апологетика воскресения» (Lona H. E. *Die dem Apologeten Athenagoras zugeschriebene Schrift De resurrectione mortuorum und die altchristliche Auferstehungsapologetik*); Н. Зегерса «Авторство Афинагора по отношению к трактату «О воскресении»» (Zeegers N. *La paternité Athénagoras du De resurrection*) и некоторые статьи таких авторов, как Д. Руниа, Р. Грант и другие.

Как видно уже из списка названий этих исследований, авторство трактата «О воскресении мертвых», приписываемое Афинагору, подвергается сомнению.¹⁹ М. Хаймгартнер выдвинул версию, что Афинагору принадлежит на самом деле другой трактат о воскресении — тот, что приписывают Псевдо-Иустину.²⁰ А. Вилей, однако, опровергает этот тезис, полагая, что не Афинагор, но Ипполит Римский является его автором. Тем не менее многие другие авторитетные исследователи творчества Афинагора (Б. Пудерон, Л. Берnard) склонны доверять переписчикам и редакторам «Кодекса Арефы», которые приписали авторство обоим произведениям — «Предстательство за христиан» и «О воскресении мертвых» — Афинагору Афинянину.

Иеромонах Кирилл Зинковский считает наиболее доказанной принадлежность обоим трактатам именно Афинагору, а значит, правдоподобной и их датировку — вторая половина II в. н. э. «В любом случае, согласно современным научным данным, мысли высказанные в этом трактате являются ответом на долгие дебаты, продолжавшиеся в течение практически всего II века (а также и в III), причем с особенной силой именно в

¹⁹ Grant R. M. *Athenagoras or Pseudo-Athenagoras*. // *Harvard Theological Review*, 1954 (47). P. 121–129; Runia D. T. *Verba Philonica, AGALMATOPHOREIN, and the authenticity of the De Resurrectione attributed to Athenagoras* // *Vigiliae Christianae*, 1992 (46). P. 313–327.

²⁰ Heimgartner M. *Pseudo-Justin: Über der Auferstehung: Text und Studie*. Berlin, New York: de Gruyter, 2001. P. 203–230; Whealey A. *Pseudo-Justin's De Resurrectione: Athenagoras or Hippolytus?* // *Vigiliae Christianae*, 2006 (60:4). P. 420–430.

Александрии»²¹. В данной работе не предполагается обсуждение вопроса авторства трактата, мы исходим из указанного в «Кодексе Арефы» автора; появление текста можно отнести по крайней мере к концу II или началу III в., но не позднее. С уверенностью можно говорить о том, что он написан после «Предстательства за христиан».

Все исследователи отмечают, что трактату «О воскресении» свойственны систематичность, ясный и стройный ход мыслей, а «христианское учение он излагает исключительно в философской форме, обосновывая его рационально»²². Б. Пудерон в своей монографии, посвященной Афинагору, пишет: «Из всех апологетов второго века Афинагор остается наиболее привлекательным как своим желанием найти компромисс, чувством меры, образованностью, так и способностью не отвергать ничего — ни своей веры, ни важных философских принципов, которые были усвоены им, несомненно, еще в молодости. И именно этот дух терпимости, сильное стремление к достижению согласия формируют самое существенное в образе этого апологета»²³.

Ко времени создания трактата «О воскресении мертвых» относительно его главной проблемы в христианском богословии еще не была достигнута ясность. Возможность восстановления умерших тел особенно сильно подвергалась критике язычников; разногласия возникали и внутри Церкви — в основном в рамках различных гностических сект, а в III в. главным оппонентом выступил Ориген, который отрицал воскресение во плоти. Найденные в 1945 г. в Наг-Хаммади рукописные книги содержали, среди прочего, и трактат о воскресении «Послание к Регину», датированный концом II в. н. э. Исследователи полагают, что он происходит из гностических кругов валентинианцев. Однако содержание «Послания» не вписывается в известную ученым доктрину гностиков, презиравших телесное, так как в нем содержится идея о воскресении не только духа, души, но и тела: «Поскольку, если ты не существовал во плоти, ты получил плоть, когда вошел в этот мир. Почему вы не получаете плоть, когда поднимаетесь в Вечность?»²⁴ Таким образом, воскресение тел, обещанное в Писании, особенно активно обсуждали в христианской среде в II–III вв.

Жанр произведения «О воскресении мертвых» одновременно апологетический и дидактический. Не случайно, поэтому текст разбит на две части: «отрицательную» (в защиту истины, ὑπερ τῆς ἀληθείας), в которой Афинагор отвечает на критику учения, и

²¹ Зинковский К. Представления о материи и теле человека в сочинениях Афинагора. // ΣΧΟΛΗ, 2013 (7:2). С. 272.

²² Скурам К. Е. Воспоминания. Труды по патрологии (I–V века). Яхрома: Троицкий Собор, 2006. С. 156.

²³ Pouderon B. Athénagore d'Athènes, philosophe chrétien. Paris: Beauchesne, 1989. P. 354.

²⁴ Слово о воскресении (Послание к Регину). // Евангелие Истины. Двенадцать переводов христианских гностических писаний. / Под ред. А. С. Четверухина. Пер. Д. Алексеев. Ростов-на-Дону: Феникс, 2008. С. 365.

«положительную» (в подтверждение истины, *περὶ τῆς ἀληθείας*), где он разнообразными доводами убеждает христиан не сомневаться в истине учения о воскресении. Цель создания трактата, в чем исследователи единодушны, — не вывести некую доктрину о воскресении, но только лишь доказать возможность и даже желательность этого события для Бога, тем самым устранив сомнения язычников и самих христиан.

Д. Рэнкин подчеркивает, что произведение построено в соответствии с искусством риторики: введение с темой и целью речи, расположение слушателей (*exordium*), изложение сущности и постановка вопроса (*narratio*), подкрепление своего положения (*confirmatio*), опровержение мнения противника (*refutatio*). Отмечается, что в тексте нет выраженного подведения итогов (*peroratio*), что позволяет вслед за Б. Пудероном предположить, что трактат Афинагора дошел до нас не полностью. Так или иначе, вероятно, греческий апологет употребил здесь свое знание риторических приемов, которые он мог почерпнуть из трудов по риторике как Аристотеля, так и Цицерона и ряда римских ораторов. Например, разделение речи на часть, посвященную опровержению оппонентов, и часть, призванную утвердить сторонников.²⁵

К. И. Скворцов в статье об Афинагоре отмечает, что тот не считает нужным доказывать бессмертие души, так как, видимо, в отношении этого у его предполагаемых оппонентов сомнений не возникало²⁶. Таким образом, трактат целиком посвящен учению о воскресении. По сравнению с другими апологетами Афинагор значительно меньше ссылается на Священное Писание. В построении аргументации он предпочитает использовать достижения философии и данные современной ему науки (например, Л. Бернард находит параллели с описанием физиологических процессов у Галена). Афинагору важен не столько авторитет Писания, сколько логическая стройность учения, поэтому он последовательно разбирает мнения оппонентов и затем опровергает их, не покидая поля философского рассуждения. Профессор К. Ф. Скурат так характеризует стиль и метод Афинагора: «...Он превосходит других апологетов литературными достоинствами своих произведений; язык его ясен, чист и изящен, изложение строго последовательно, планомерно. Афинагор выделяется из ряда апологетов и заметной светскостью своих мнений. Библии (Ветхого Завета) он почти не цитирует, христианское учение излагает исключительно в философской форме, обосновывая его рационально».²⁷ Выбор именно такого способа изложения может быть объяснен также тем, что язычники часто упрекали христиан в том, что те обращаются преимущественно к необразованным

²⁵ Rankin D. *Athenagoras: philosopher and theologian*. Burlington: Ashgate, 2009. P. 36–37.

²⁶ Скворцов К. И. Христианский философ Афинагор. Труды Киевской духовной академии, 1867 (5). С. 157.

²⁷ Скурат К. Е. Воспоминания. Труды по патрологии (I–V века). Яхрома: Троицкий Собор, 2006. С. 156.

массам (в частности, Цельс в «Истинном слове», III.50). Афинагор был одним из первых, кто попытался в доступной, но одновременно философски глубокой манере изложить представления христианства о воскресении.

В числе других авторов, оказавших влияние на Афинагора, также называют Филона Александрийского (25 г. до н. э. — 50 г. н. э.). Еврейский теолог и философ Филон подготовил почву для того, чтобы синтез иудейского монотеизма и античной философии стал возможным. Он много цитировал Платона и Аристотеля, опирался в основном на авторитет Священного Писания. Однако из-за преувеличенно иносказательной трактовки Ветхого Завета, а также сильного влияния греческой философии в сочинениях Филона не ставится проблема воскресения «в теле», так как во многом этот автор следует платонической традиции, имея в виду идею бессмертия души и распад тела на элементы после смерти: «... Все частицы тела умерших, разлагаясь до первоначальных своих составляющих, снова распределяются по тем самым силам мироздания, из которых они были составлены, и таким образом ссуда, предоставленная каждому человеку, через более или менее продолжительные сроки возвращается Природе-заимодавцу и притом тогда, когда ей будет угодно получить свой долг обратно».²⁸ И еще: «Может быть, она [душа — *Е. Л.*] будет у нас после смерти? Но ведь мы не будем тогда телесными, смешанными и качественными, но устремимся к новому рождению, будучи бестелесными, несмешанными и бескачественными».²⁹ Таким образом, идея творения *ex nihilo* не сразу была воспринята христианскими апологетами.

Д. Руниа отмечает, что Афинагор использует терминологию Филона, заимствовав ее либо через косвенную передачу, либо посредством аутентичных текстов. Исследователь вводит термин *verba Philonica*, обозначая им слова, введенные в дискурс или придуманные Филоном прежде всего для того, чтобы выразить некоторые богословские аспекты при толковании Библии и защите еврейской религии. Среди предложенных Д. Руниа слов есть несколько, используемых и Афинагором в тексте «О воскресении», среди них *ἀγαματοφορεῖν* («носитель образа» (Бога), *σεμνοποιεῖν* («восхвалять, почитать»), *συνδιαωνίζεῖν* («существующий вечно»). На заимствовании Афинагором слова *ἀγαματοφορεῖν* Д. Руниа строит свое доказательство того, что трактат «О воскресении мертвых» не принадлежит этому апологету и написан, скорее всего, значительно позже —

²⁸ *Филон Александрийский*. О потомках надменного Каина и о его изгнании. 5. // Толкования Ветхого Завета. Пер. и комм. А. Вдовиченко, В. и М. Витковских, Е. Матусовой, О. Левинской. М.: Греко-латинский кабинет М. Ю. Шичалина, 2000. С. 252.

²⁹ *Ibid.* О херувимах, мече пламенном и первой твари, рожденной от человека, Каине. 115. С. 137.

в III–IV вв., когда произведения Филона были широко распространены в ойкумене, а вот в II в. доступ к ним можно было получить лишь в Александрии. Д. Руниа же отмечает, что предположения о связях Афинагора с Александрией пока что ничем не подтверждены. И, кроме того, во втором произведении, которое связывают с именем Афинагора, — «Предстательство за христиан» — отсутствует влияние Александрийской богословской школы (прежде всего ее лексики).

Тем не менее, как справедливо отмечает А. В. Муравьев в предисловии к русскоязычному переводу Афинагора, «использование терминологии Филона могло происходить и через косвенную передачу».³⁰ Он же, ссылаясь на Б. Пудерона, говорит о преемственности мысли Афинагора и Иустина Философа при проведении текстологического и богословского анализа. Оба они находились под влиянием среднего платонизма.³¹ Это же отмечает и К. Сетцер. Она пишет, что Афинагор строит свое доказательство на тех же положениях, что и Иустин Философ и Павел: могущество Бога, справедливость, единство человечества, значимость жизни для последующего суда.³²

Примечательно, что Афинагор совершенно не использует аргумент «от факта»: положение христианского учения о том, что воскресение Иисуса Христа открывает возможность для воскресения всех мертвых. Возможно, причиной тому была аудитория трактата — сомневающиеся в истине воскресения язычники и христиане, ибо тогда апелляция к этому событию не возымела бы эффекта: с одной стороны, язычники не верят в то, что такое в действительности могло произойти, с другой стороны, верующая часть слушателей сомневалась более в том, что воскреснуть смогут разложившиеся, рассеянные тела (тогда как с телом Христа всего этого не произошло). Устранению именно этих сомнений Афинагор уделяет большое внимание.

Л. Бернارد предположил, что отсутствие ссылок на жизнь и смерть самого Христа объясняется историческими условиями, в которых создавались апологетические труды II в. В частности, Ориген (Hom. in Jer. 20.5) сообщал, что апологеты из-за враждебного отношения к ним язычников, скрывали свою принадлежность к христианству и только потом, когда с учением соглашались язычники, раскрывали правду. Обращение к воскресению Иисуса Христа также избегали Татиан, Минуций Феликс, Феофил. Тот же исследователь приписывает отсутствие ссылок на воскресение Иисуса Христа стремлению Афинагора соответствовать ученому дискурсу II в., направлению которому

³⁰ *Муравьев А. В.* Этот муж проповедовал христианство... // Раннехристианские апологеты II–IV веков. Переводы и исследования. / Ред. и пер. А. В. Вдовиченко, Д. Е. Афиногенов, А. С. Десницкий, А. В. Муравьев. М.: Ладомир, 2000. С. 41.

³¹ *Ibid.* С. 42.

³² *Setzer C.* Resurrection of the body in early Judaism and early Christianity. Doctrine, community and self-definition. Boston: Brill Academic Publishers, 2004. P. 91.

задавал, безусловно, Гален, критиковавший современные ему философские школы и религиозные общины, чье существование поддерживалось не последовательным познанием истины с помощью разума и анализа фактов, а авторитетом древних учителей. Помимо ссылки на апостола Павла (1 Кор 15:53), о которой речь пойдет далее, Афинагор не приводит ни одной цитаты из Библии, касающейся темы воскресения. Здесь он несколько раз цитирует Ветхий Завет, причем два раза эти места совпадают с теми, которые Афинагор использовал в «Предстательстве за христиан», более того, они повторяются и в Евангелии. В целом, исследователи согласны в том, что между лексикой и стилем обоих текстов есть много общего, хотя такой точки зрения придерживаются не все (Х. Лона, В. Шедель).

Итак, завершив обзор ряда общих характеристик трактата «О воскресении мертвых», можно перейти к более детальному изучению текста. Далее я предлагаю рассматривать его последовательно, главу за главой, с привлечением соответствующих комментариев исследователей.

3.2. АНАЛИЗ СОДЕРЖАНИЯ ТРАКТАТА АФИНАГОРА «О ВОСКРЕСЕНИИ МЕРТВЫХ»

Афинагор начинает трактат с рассуждения о том, как к истине присоединяются ложные знания и ошибочные толкования, отчего со временем возникает необходимость, с одной стороны, в очищении и защите истины от неправильных суждений неверующих (ἀπιστοῦντας) и сомневающихся (ἀμφιβάλοντας), с другой стороны — в дополнительных доказательствах и подтверждениях истины для тех, кто ее принял. Афинагор далее описывает требования, предъявляемые к логичности рассуждения, и различает прямые и не прямые доказательства. Первые призваны подтверждать истину; вторые — защищать ее. Для пользы рассуждения, пишет Афинагор, следует сначала привести не прямые доказательства. Исходя из последующих примеров, можно заключить, что защитить истину здесь означает очистить ее от ложных представлений: «...Желающий учить истине, говоря об истине, не может убедить никого, пока какое-нибудь ложное мнение господствует в уме слушателей и противится словам его» (1.9). В 14-й главе Афинагор возвращается к критериям достоверности при доказательстве истинности какого-либо учения и повторяет, что они должны быть присущи самому рассматриваемому предмету или естественно следовать (κατὰ φύσιν, это же выражение использовано в 1-й главе) из его

оснований. Таким образом, «нечто ложное» возникает из-за заблуждений человеческого ума.

Интересный анализ первых четырех предложений трактата проводит Д. Винден в своей статье «Происхождение лжи. Некоторые замечания о введении трактата «О воскресении мертвых», приписываемого Афинагору».³³ Во вступлении речь идет не об истине как соответствии реальности, пишет исследователь, но о некоей истинной реальности (the true reality). Истинная доктрина и есть та, которая соответствует этой реальности. Выражение ἐν τούτοις он предлагает понимать так: каждое учение, связанное с истиной, связано с ней частично, а именно в той мере, в какой оно эту истину выражает. Именно поэтому и возможно заблуждение, так как истина и истинное учение — не одно и то же. Развивая метафору с зерном (σποράν), используемую Афинагором, Д. Винден пишет, что истину можно сравнить с полем, которое производит только верные учения, а ложь проистекает не из самого поля («из какого-либо начала» у Афинагора) или земли («от какой-либо причины, свойственной каждой вещи»). Ее источник — людская злонамеренность, искажающая истину. Таким образом, уже в этом вступительном пассаже заложена идея о том, что истина была дана человеку изначально и получена она от Бога. Об этом и пишет Афинагор далее, когда связывает с истиной не что иное, как «предписанное нам учение благочестия» (τὸν τῆς εὐσεβείας ἡμῖν ὑπογράφοντα λόγον).

Удивительно созвучными этому вступлению в IV в. станут слова сестры Макрины в диалоге Григория Нисского «О душе и воскресении»: «Не неблагоприятным будет для нас взгляд на притчу о плевелах (Мф 13:24). Там доброе семя сеет Домовладыка (дом же, без сомнения, мы), а враг, подстерегши, что люди спят, к годному в пищу подсеивает негодное, в средину самой пшеницы вмешав плевелы... И что действительно и единственно по собственной своей природе хорошо, то затенено выросшим вместе бытием обмана».³⁴

Предполагая сначала высказаться в защиту истины, Афинагор объясняет свой выбор: прежде всего необходимо очистить поле от сорной травы, а организм — от вредных веществ. Речь апологета обращена, скорее всего, к ограниченному образованному кругу. Возможно даже, Афинагор видел своей целью обучение желающих вести апологетические рассуждения в соответствии с логикой и учением о риторике: «Поэтому желающие рассуждать об этих предметах должны всегда иметь в виду, что именно нужно в тот или другой раз, и с сим сообразовать свои доказательства и самый порядок

³³ Winden van J. C. M. The origin of falsehood. Some comments on the introductory passage of the treatise On the resurrection of the dead attributed to Athenagoras. // *Vigiliae Christianae*, 1976 (30:4). P. 303–306.

³⁴ Свт. Григорий Нисский. О душе и воскресении. // Избранные творения. / Сост. диакон А. Гумеров, ред. Т. А. Соколова. М.: Сретенский ставропигиальный мужской монастырь, 2010. С. 197.

раскрытия их приспособлять к потребности, а не пренебрегать тою или другою нуждою, тем или другим местом, свойственным каждому предмету, для того чтобы казаться выдерживающими всегда одно и то же начало. <...> Так и желающий учить истине, говоря об истине, не может убедить никого, пока какое-нибудь ложное мнение господствует в уме слушателей и противится словам его» (1.6, 1.9). В 19-й главе также можно найти указание на это: «Тем, которые... отступают от собственных положений, пусть всякий предлагает эти рассуждения, и даже больше этих, если захочет пространнее изложить то, что сказано во многом сокращенно и мимоходом». ³⁵

В главе 2 Афинагор продолжает описывать метод своего рассуждения. Он различает среди неверующих тех, кто не верит или сомневается без причины, кто предубежден или же осторожен. Последним воскресение кажется невероятным, но, отмечает Афинагор, нужно задуматься, действительно ли оно является таковым. Кто не верит, должны допустить беспричинное происхождение людей (что Афинагор, правда, не опровергает здесь) или доказать, что Бог, создав людей, не станет возвращать их из мертвых. Не станет он этого делать по двум причинам: либо не может, либо не хочет. Далее в главах 3–9 Афинагор опровергает первый из этих тезисов. Если мы допускаем, что у сущего есть причина — Бог, то он не может не знать, как вернуть разрушенное к жизни: «... Для величия Божия и Его премудрости то и другое естественно и одинаково легко — наперед знать несуществующее и знать разрушившееся» (2.11).

Мнения о происхождении людей без какой-либо причины, видимо, никто из оппонентов не придерживался. Действительно, в языческой философии и науке широко представлены различные концепции возникновения мира из какой-либо первой причины. Афинагор оставляет без внимания дебаты о том, какими качествами обладает первопричина, он сразу именуется ее Богом, причем явно Богом промышленяющим, поскольку он может иметь желание воскресить людей.

Афинагор разделяет рассматриваемый предмет на две темы (дизъюнкция) — либо не может, либо не хочет, — как это свойственно практически всем греческим философским школам, в особенности платонизму и аристотелизму. Кроме того, в реконструированном тексте Цельса, написанном около 150 г., находим именно такое разделение предмета, касающегося воскресения мертвых: «Плоть, наполненную вещами, о которых говорить неприлично, бог не захочет и не сумеет объявить вечной вопреки разуму». ³⁶

³⁵ *Афинагор Афинянин. О воскресении мертвых. 1.6, 1.9; 19.1.* // Пер. П. Преображенского. М.: Сибирская благовонница, 2013. С.25–27; 78.

³⁶ *Цельс. Правдивое слово. V.14.* // Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. / Сост. и пер. А. Б. Ранович. М.: Политиздат, 1990. С. 299.

Начиная с третьей главы, Афинагор доказывает могущество Бога и устраняет возражения. Особенно интересно начало главы: «Такому учению нисколько не вредит то, будет ли кто производить первые начала тел человеческих из вещества или из стихий, как первоначальных основ, или из семян» (Καὶ τῷ λόγῳ βλάβος οὐδὲν, κἂν ἐξ ὕλης ὑποθῶνται τινες τὰς πρώτας ἀρχάς, κἂν ἐκ τῶν στοιχείων ὡς πρώτων τὰ σώματα τῶν ἀνθρώπων, κἂν ἐκ σπερμάτων). Л. Бернадт отмечает, что Афинагор признает создание человеческих тел не одновременно со всем творением, а позже. В этом пассаже он мог иметь в виду досократиков (Фалес³⁷, Анаксагор), платоников³⁸, Асклепия, Галена. Последний, например, считал началом семя (однако заметим, что это понимание отличалось от того же термина σπέρματα Анаксагора (см. стр. 16)).³⁹ Афинагор в этом пассаже не опровергает ни одно из этих мнений, но стремится показать, что христианская доктрина о воскресении не противоречит им.

В 3.4 — «тленное изменить в нетление» — содержится аллюзия на 1 Кор 15:53.

В 4-й главе Афинагор разбирает описанное им выше возражение, которое высказывают его оппоненты: они убеждены, что невозможно собрать развешанное по миру тело, особенно когда его частицы попадают в организм животных или других людей. Для того чтобы опровергнуть это мнение, Афинагор использует свои знания в области медицины. Л. Бернадт считает⁴⁰, что многое апологет заимствует у Галена, чья философия медицины была очень популярна среди интеллектуальной элиты Римской империи. Гален прибыл в Рим к Марку Аврелию в 162 году и оставался там до своей смерти (на рубеже II–III вв.). Л. Бернадт полагает, что знакомство с взглядами Галена повлияло не только на то, каким образом Афинагор пытался связать теологию с наукой, но стало одной из причин, по которым он избегал цитировать Писание и ссылаться на авторитет Иисуса Христа как основателя христианства. Дело в том, пишет исследователь, что Гален «критиковал еврейскую концепцию Бога и божественного всемогущества» и считал единственно разумным методом — научный, или эмпирический. Л. Бернадт в статье много ссылается на текст Галена («О естественных способностях»), который пока не переведен на русский язык. Однако приведем цитату из другого произведения, которая, на наш взгляд, хорошо отражает конфликт между античными учеными и христианами того времени: «Разве этот

³⁷ *Аристотель*. Метафизика. Книга I.4. / Пер. П. Д. Первов, В. В. Розанов. М., Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 39.

³⁸ *Платон*. Тимей. 39e. // Собрание сочинений в 4 томах. Т. 2. / Ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. Пер. С. П. Маркиша. М.: Мысль, 1993. С. 442.

³⁹ *Galen*. On the Natural Faculties. 1.6. / Ed. A. J. Brock. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1916. P. 19. (περὶ πρώτης οὖν τῆς γενέσεως εἴπωμεν, ἣν ἐξ ἀλλοιώσεως θ' ἅμα καὶ διαπλάσεως ἐλέγομεν γίνεσθαι. Καταβληθέντος δὲ τοῦ σπέρματος εἰς τὴν μήτραν εἰς τὴν γῆν, οὐδὲν γὰρ διαφέρει).

⁴⁰ *Barnard L. W.* Athenagoras: De Resurrectione. The Background and Theology of a Second Century Treatise on the Resurrection. // *Studia Theologica — Nordic Journal of Theology*, 1976 (30:1). P. 11–16.

способ, которым Моисей разрешал естественные вопросы, лучше того, которым пользуется Эпикур? По-моему, лучше не соглашаться ни с тем, ни с другим объяснением; сохраняя, подобно Моисею, начало творения создателем, для всех созданных веществ, следует прибавить то, что вытекает из законов материи... Вот этим и отличается от взглядов Моисея наше учение и учение Платона и других греческих философов, серьезно занимавшихся вопросами естествознания. Моисей думал, что достаточно, чтобы бог захотел привести в порядок материю, — и она тотчас же пришла в порядок, так как он считает, что для бога все возможно, если бы даже он захотел из пепла создать коня или вола. Мы же судим не так, но полагаем, что есть нечто возможное для природы и что бог не пытается это делать, но из многих возможностей выбирает наилучшую». ⁴¹

Итак, в 5–6-й главах Афинагор разбирает указанные в 4-й главе сомнения, подходя к ним с двух сторон. Во-первых, могущество Творца превосходит силу соединения и смешения разных тел, а Его мудрость устроила все таким образом, чтобы не все вещества могли соединяться, а только свойственные друг другу. Во-вторых, Афинагор развивает естественно-научную линию доказательства. Он описывает сложный пищеварительный процесс, делает акцент на том, что не все поступившее в пищу усваивается организмом, но либо сразу «извергается обратно», либо подвергается ряду изменений и потом превращается во что-нибудь другое, питательное для организма, или «отделяется в обыкновенных извержениях». Параллели могут быть найдены в цитируемом выше тексте Галена «О естественных способностях» в частях 1.10, 1.15, 2.8, 3.13 и др. Афинагор связывает переваривание и очистительные процессы в организме с печенью.

В 6-й главе, подводя итог, автор определяет пищу как то, что после очищения прирастает к существу (καὶ καθαρθεῖσθαι ἀκριβῶς τοῖς φυσικοῖς καθαρσίοις εἰλικρινεστάτην γυνέσθαι πρόσληψιν εἰς οὐσίαν); организм, по Афинагору, принимает только то, что ему родственно и полезно, от иного же или лишнего он избавляется. Апологет, описывая процессы пищеварения, не дает им какую-либо оценку, например не удивляется хорошему устройству тела, в котором все так продумано. По тому, как Афинагор подробно описывает пищеварительный процесс и уделяет ему немало внимания, можно предположить, что он серьезно изучал медицинские труды, но, скорее всего, специально для написания трактата, чтобы использовать их для доказательства возможности восстановления тела. Афинагор заимствует из научных достижений своего времени лишь то, что поможет ему достичь его цели, убедить оппонентов. Также обращает на себя внимание тот факт, что Афинагор нигде не ссылается на ученых, у которых он заимствует свое описание пищеварительного

⁴¹ Гален К. О назначении частей человеческого тела. 905–906. / Пер. С. П. Кондратьева., под ред. В. Н. Терновского. М.: Медицина, 1971. С. 397.

процесса, хотя ссылки на античных авторов были частым явлением среди апологетов. Поэтому, я полагаю, что Афинагор здесь либо воспроизводит популярные и общеизвестные в то время знания об организме человека, либо аудитория, для которой предназначался трактат, состояла в основном из христиан, для которых авторитет античных философов и ученых не был непреложным.

Далее, в 7-й главе, Афинагор поясняет: даже если ставшее пищей подвергнется ряду изменений и станет влажным или сухим, теплым или холодным, то это уже не имеет значения, потому что воскресшие тела не будут нуждаться в этих элементах (кровь, влага, желчь, воздух). Возможно, здесь он апеллирует к работе Галена «О темпераментах», посвященной рассмотрению этих веществ. Вообще, обращение к четырем элементам было общим местом в античной науке, этой традиции следовали, например, Гиппократ и Аристотель. Об этом писал и Гераклит: «Хладное теплеет, теплое хладеет, влажное черствеет, сухое отсыревает».⁴² Учение, как пишет Гален⁴³, подхватили и стоики, рассуждая об активном и пассивном началах как действующих силах природы. Принцип взаимодействия и перехода одного в другое (влажное в сухое и т. д.) принимался ими как один из основополагающих законов существования космоса. Но Афинагор в 7-й главе, судя по всему, трактует эти четыре элемента не как принципы, но вполне натуралистично. То есть в данном контексте влага, кровь, желчь и воздух являются тем, «в чем прежде нуждались тела».

Далее апологет пишет, что после воскресения «уничтожится нужда и в питающих веществах». Следовательно, соединившиеся с чужим телом элементы не подвергнутся восстановлению, потому что это будет не нужно. Любопытно, что в этой главе Афинагор впервые в трактате использует слово *σάρξ* (плоть). Не совсем понятно, что он здесь называет плотью. Можно предположить, что это некая часть тела, более тонкая и недоступная для внешнего воздействия («хотя бы кто и предположил, что изменение, производимое этою пищею, простирается *даже* (курсив Е. Л.) до плоти»), постоянно меняющаяся и имеющая отношение к душевным переживаниям: «Сама плоть не сохраняет навсегда принятого им [человеком] вещества, да и то, что ею принято, не остается неизменно там, где оно оказалось, но подвергается многообразным изменениям, причиняемым то печалью или заботами, то скорбями или трудами, или болезнями и переменами от жара или холода, между тем как жидкости, изменяющиеся вместе с плотью

⁴² *Гераклит*. Гераклит Эфесский: все наследие: на языках оригинала и в русском переводе. Краткое издание. Фрагмент 126. / Сост., ред. и пер. С. Н. Муравьев М.: Ад Маргинем Пресс, 2012. С. 205.

⁴³ *Galen*. On the Natural Faculties. 1.3. / Ed. A. J. Brock. Cambridge: Mass. Harvard University Press, 1916. P. 15.

и жиром, не принимают пищи для того, чтобы остаться тем, что они суть».⁴⁴ Нужно учитывать, что Гален пишет о жире как о некой маслянистой жидкости, части крови. Афинагор связывает плоть с движениями жидкостей в организме, она стремится избавиться от всего лишнего и ей «несродного», так как страдает в случае соединения с несвойственным ей элементом. Итак, автор рассуждает примерно так: считаться пищей может лишь то, что организм хорошо усваивает; даже если элементы чужого тела проникли в плоть и стали жидкостями (кровь, желчь, влага, воздух), там они тем более подвергнутся дальнейшим изменениям и будут вытеснены плотью, так что не смогут войти в состав организма. Так Афинагор доказывает, что человеческие тела не смешиваются с другими и поэтому с физической точки зрения могут быть собраны обратно.

8-я глава начинается с дополнительного возражения на мнение предполагаемых оппонентов. Возражение это касается каннибализма. Если кто-то все же сочтет, что человек может усваивать тела других людей, то пусть тогда он, отмечает Афинагор, наслаждается, поедая своих возлюбленных и друзей. Но каннибализм противоестественен не только с моральной точки зрения, но и с медицинской, о чем апологет рассказал в предыдущих главах. Вещества, на которое разлагается тело, рассеиваются «по тем частям вселенной, от которой получили первоначальное свое происхождение» (σκιδνάμενα πρὸς ἐκεῖνα πάλιν ἐξ ὧν τὴν πρώτην ἔσχεν σύστασιν). Очевидно, Афинагор имеет в виду землю, воду, воздух и огонь. Затем происходит их воссоединение со стихиями на время, после чего Бог соединяет «каждое со своим». Афинагор различает материю и Творца, но возникает вопрос: какое место душа занимает в процессе этих метаморфоз, ведь нельзя сказать, что она имеет ту же природу, что и тело. Но апологет об этом не говорит.

Высказанная в конце восьмой главы мысль почти созвучна идее Филона, цитируемой ранее (примечание 28). У Филона читаем: αἱ τῶν τετελευτηκότων ἀναστοιχειούμεναι μοῖραι πάλιν εἰς τὰς τοῦ παντός δυνάμεις ἐξ ὧν συνέστησαν ἀποκρίνονται. Это тем более представляется интересным, так как в другом тексте (см. примечание 29) александрийский теолог как раз пишет о душе и ее бестелесном существовании после смерти. В отличие от Филона, испытывавшего сильное влияние платонизма, и Тертуллиана, который полагал, что вернутся к жизни и волосы, и глаза, и зубы человека («О воскресении плоти», 35), Афинагор демонстрирует умеренную позицию. С одной стороны, он доказывает воскресение того же самого тела, которое умерло и разрушилось; с другой стороны, осторожно замечает, что оно восстановится без некоторых питающих

⁴⁴ Афинагор Афинянин. О воскресении мертвых. / Пер. П. Преображенского. М.: Сибирская благовонница, 2013. С. 41–42.

веществ и жидкостей (7.1–2). Этот момент отмечает и Л. Бернад: «Несмотря на то, что Афинагор верит в реанимацию частей конкретного тела, он не впадает в грубый материализм».⁴⁵

В 9-й главе апологет ненадолго останавливается на еще одном возражении: как человек не может заново собрать разрушившееся, так и Богу это неподвластно. Подобный довод мог принадлежать, безусловно, язычникам. Речь идет о том, что материя имеет свои законы развития, и даже Бог, создавший из нее мир, не в состоянии пойти против природы, иначе это было бы неразумно и противоестественно, что Бог, конечно, не сделает. Иллюстрацией к этой позиции может стать уже приводимый ранее отрывок из Галена (примечание 41), а также общие представления язычников, которые Цельс выражает так: «Но бог не может совершить ничего безобразного и не желает ничего совершить против естества; и даже если бы ты потребовал в силу своей порочности чего-либо постыдного, то бог этого не сумеет (сделать), и надо прямо думать, что (так) будет; ибо бог руководит не извращенными желаниями и не искаженной непристойностью, а правильным и справедливым естеством».⁴⁶ Опровергая, Афинагор ссылается на разнопорядковость природ — божественной и материальной (доступной человеку): «Невозможное у людей возможно у Бога» (Лк 18:27, Мф 19:26). Но ссылку на всемогущество Бога Цельс в том же тексте называет «глупейшей уловкой». Однако заметим, Афинагор считает, что в предыдущих главах добавил к аргументу о могуществе еще и разумные доводы, а именно доказательство самой возможности воскресения тел. Значит, оно не противоречит разуму, и это одно из оснований, на котором апологет рассчитывает выстраивать свое дальнейшее рассуждение.

В главе 10 Афинагор переходит ко второй части обозначенной выше дизъюнкции — невозможность воскресения ввиду нежелания Бога. Здесь автор вновь проводит разделение на две темы: Богу может быть неуютно нечто либо несправедливое (*ἀδικός*), либо недостойное (*ἀνάξιός*). Стараясь представлять свои аргументы максимально логично и связно, апологет несправедливое тоже делит на два вида: по отношению к тому, кто воскресает, и к другим существам. К последним относятся «духовные существа» (*νοητὰ φύσει*) и бессловесные, бездушные животные. Афинагор подчеркивает подчиненное положение животных, а если они и дальше будут существовать, то окажутся в более «выгодном» положении, ибо воскресшие люди не будут испытывать недостатка и употреблять их в пищу. К тому же, замечает автор, они не имеют понятия о

⁴⁵ *Barnard L. W. Athenagoras: De Resurrectione. The Background and Theology of a Second Century Treatise on the Resurrection. // Studia Theologica — Nordic Journal of Theology, 30:1, 1976. P. 25.*

⁴⁶ *Цельс. Правдивое слово. V.14. // Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. / Сост. А. Б. Ранович. М.: Политиздат, 1990. С. 299.*

справедливости, поэтому не могут жаловаться на ее присутствие или отсутствие. Апологет не акцентирует свое внимание на христианском учении о рабском положении животных по отношению к человеку, хотя это было одним из положений, против которого выступали язычники, не считая человека центром космоса.

Не будет несправедливым воскресение и по отношению к самому человеку, поскольку он — это единство тела и души. А так как в нынешнем своем положении ни тело, ни душа не испытывают несправедливости, то тем более не будет ее, когда они приобщатся к нетленной жизни. Аргументация Афинагора в 10-й главе представляется слабой — он вовсе не доказывает, что душа и тело в этой жизни «не терпят обиды». С точки зрения язычника это, скорее, наоборот: душа, заключенная в теле, вынуждена испытывать определенные трудности, связанные с обманчивостью чувств и страстями (см. гл. 1). Ее воссоединение с телом после смерти многим показалось бы тогда кощунством и возвращением в своеобразный круговорот страданий. Например, Цельс (в цитируемом выше произведении) удивляется, как душа может «стосковаться по разложившемуся телу». Довод Афинагора может считаться более убедительным, если обратить внимание на то, что в конце 10-й главы он пишет, что новое тело будет лучше старого. Чем именно? Оно станет бессмертным (ἄφθαρτον) и не испытывающим страданий (ἀπαθείς). Тем не менее, отсутствие у апологета интереса к более подробному разбору этой части доказательства может говорить о том, что трактат обращен преимущественно к христианам.

Что касается последнего пункта, то нельзя сказать, что воскресение — недостойное Бога дело, потому что создание тленного тела было достойно Бога, тем более будет таковым создание нетленного.

В 11-й главе Афинагор повторяет, что было сказано в 1-й главе об аргументах в защиту и в подтверждение истины. Далее он переходит к доказательству истинности учения о воскресении. Прежде чем перейти к 12-й главе, хотела бы предложить присмотреться внимательнее к следующему отрывку: «Не должно ли сказать, что то, что Бог может сделать, Ему и желательно; и угодное Богу непременно возможно и сообразно с достоинством Желającego?»⁴⁷ Представляется, что здесь предвосхищена христианская идея тождественности Бога и бытия, которая получит развитие в период схоластики. Афинагор говорит, что способность, воля и возможность что-либо сделать в Боге соединяются, едины. Похожий ход мысли встречаем в 12.10, где причина бытия человека понимается как неразрывно связанная с самим его бытием. Кроме того, Афинагор

⁴⁷ *Афинагор Афинянин. О воскресении мертвых. 11.4.* / Пер. П. Преображенского. М.: Сибирская благовонница, 2013. С. 51.

наделяет частицей такого «божественного» бытия и человека, который, следовательно, тоже бессмертен. Для апологетики II вв. этот аргумент выглядит довольно новаторским⁴⁸. Античные мыслители отождествляли бытие и бога, но в ином смысле: бог существовал не вне мира, а был имманентен ему — эта идея родственна пантеизму.

12–25 главы апологет посвящает «положительным» доказательствам, подтверждающим истину христианского учения о воскресении.

В 12-й Афинагор рассматривает, «напрасно или для чего-нибудь сотворен человек». Учение о целесообразности присутствует у многих «языческих» философов и ученых, например у Платона, Аристотеля, Галена, стоиков. В тексте отсутствует упоминание об эпикурейском учении о случае (так называемый клинамен — отклонение атомов, чистая случайность). Для Афинагора все, что устроено мудро, обязательно имеет цель («никакое дело премудрости не бывает напрасно»), случайного в мире нет и не может быть. Разумность, необходимость и порядок взаимосвязаны, а Бог не совершает ничего неразумного. Далее, целью можно иметь либо собственную пользу, либо пользу других. Но Бог ни в чем не нуждается (Деян 17:24–25), а люди созданы «для собственной их жизни и существования». Но есть еще одна причина, а именно «то, ради чего», истинная цель, и ею Афинагор считает благодать и премудрость Бога, то есть Его Самого.

Виды причин различал Аристотель: «А о причинных основах можно говорить в четырех смыслах: во-первых, причину мы называем сущность и основание, в силу которого что-либо есть то, что оно есть и чем было — ибо каждое «почему» сводится в конце концов к первому основанию, а первое «почему» есть причина и начало; во-вторых, [причину мы называем] материю и субстрат; в-третьих, то, откуда начало движения; в-четвертых, противоположное ей, именно то, ради чего что-либо [существует], и благо (ибо оно есть цель всякого происхождения и движения)».⁴⁹ Этому же делению следует Филон Александрийский: «Ведь для того, чтобы что-то возникло, многое должно сойтись вместе: «из-за чего», «из чего», «посредством чего», «почему». И «из-за чего» есть причина, «из чего» — материя, «посредством чего» — орудие, «почему» — (побудительная) причина. <...> Его [космоса] Причина — Бог, из-за Которого он возник, материя — четыре элемента, из которых он был смешан, инструмент — разум (λόγος) Бога, посредством которого он был сооружен, а причина сооружения — благодать Строителя (τὴν ἀγαθότητα

⁴⁸ Barnard L. W. Athenagoras: De Resurrectione. The Background and Theology of a Second Century Treatise on the Resurrection. // *Studia Theologica* — *Nordic Journal of Theology*, 30:1, 1976. P. 34.

⁴⁹ Аристотель. Метафизика. Книга 1. Глава 3. / Пер. П. Д. Первов, В. В. Розанов. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 37–38.

τοῦ δημιουργοῦ)».⁵⁰ У Афинагора этот текст очевидно перекликается с Филоном: τῆς δημιουργίας θεωρουμένην ἀγαθότητα καὶ σοφίαν ἐποίησεν ὁ θεὸς ἄνθρωπον.

Помимо этого, в 12-й главе есть еще два глагола — συνδιαωνίζειν и ἀγαματοφορεῖν, которые подробно описывает Д. Руниа.⁵¹ Оба они отнесены Д. Руниа к *verba Philonica*.⁵² Буквальное значение ἀγαματοφορεῖν — «нести статую или образ (в храме)». Филон использует этот глагол 16 раз, в языческой литературе он вообще не встречается. Прекрасный и подробный анализ можно прочитать в вышеупомянутой статье, здесь же акцентирую внимание на том, как его использует Афинагор в 12.8: «Такую жизнь, по моему мнению, Бог уделил животным пресмыкающимся, летающим и плавающим или, вообще сказать, всем бессловесным; а тем, которые носят в себе образ (ἀγαματοφοροῦσι) Самого Творца, владеют умом и наделены разумным смыслом, Творец определил вечное существование, чтоб они, познавая своего Творца, Его силу и премудрость и следуя закону и правде, безболезненно пребывали вовеки (συνδιαωνίζωσιν) с тем, с чем проводили предшествующую жизнь, находясь в тленных и земных телах». В. Шедель видит здесь аллюзию на Быт 1:26, с чем соглашается и Д. Руниа. Неизвестно, откуда Афинагор взял слово ἀγαματοφορεῖν, так как оно встречается лишь у Филона, а затем у Оригена («Комментарий на Евангелие от Иоанна», 10.39, 215.19) и несколько раз у Отцов Церкви.

Второй глагол, συνδιαωνίζειν, означающий «существовать, пребывать вечно», не встречается в языческой литературе, у Филона зафиксирован четыре раза. Афинагор же использует его как минимум три: в 12.6, 15.8, 25.4.

Любопытно, что именно здесь, в 12-й главе, встречается и упоминание о ночлеге для верблюдов, которое некоторые исследователи (Л. Бернад) приводят в качестве доказательства связи Афинагора с Египтом (Александрия): это животное было неизвестно в Греции и Малой Азии, в Египте же его использовали для почтовой связи.

В целом эта глава несколько выбивается из ряда других: как своим языком, так и философскими основаниями, на которые опирается автор. Возможно (если придерживаться теории подлинности произведения), 12-я глава — интерполяция либо весь трактат был написан Афинагором значительно позже «Предстательства за христиан», ближе к началу III в., когда началось более широкое распространение трудов Филона по ойкумене. Поскольку факты биографии и годы жизни Афинагора остаются неизвестными,

⁵⁰ Филон Александрийский. О херувимах, о пламенном мече и о первой твари, родившейся от человека, Каине. XXXV.125, 127. // Толкования Ветхого Завета. Пер. и комм. Вдовиченко А. В., Витковских В. Е. и М. Г., Левинской О. Л. М.: Греко-латинский кабинет М. Ю. Шичалина, 2000. С. 139.

⁵¹ Runia D. T. *Verba Philonica, AGALMATOPHOREIN, and the authenticity of the De Resurrectione attributed to Athenagoras* // *Vigiliae Christianae*, 1992 (46). P. 313–327.

⁵² Как уже отмечалось, на основе проведенного лингвистического и компаративистского анализа исследователь заключает, что трактат «О воскресении мертвых» не принадлежит Афинагору.

мы можем допустить такое предположение. Если же датировать произведение второй половиной II в., то нужно предположить, что апологет с большой долей вероятности жил (по крайней мере некоторое время) в Александрии, где он мог ознакомиться с самими сочинениям Филона, не дожидаясь их распространения в Греции.

В конце главы Афинагор уточняет, что вечному бытию должен быть причастен весь человек — душа и тело. Причина в том, что смысл его жизни состоит в самом его бытии (очевидно, таким, какой он есть); стало быть, «должно сохраняться созданное таким образом существо». Задача души, по Афинагору, управлять телом и все происходящее оценивать и изучать, тело следует своей природе и подвергается изменениям, последнее из которых — воскресение, а смерть — лишь временная задержка. Идея о том, что основной характеристикой тела является изменчивость, выражена многими античными авторами (например, Платон в «Федоне»; Гераклит весь мир описывал как постоянно меняющийся). Аристотель в XI книге (глава 11) «Метафизики» разбирает понятия возникновения, изменения и уничтожения. Причем, по Аристотелю, изменение может происходить только из субстрата в субстрат. Возникновение — это переход из не-сущего в сущее, уничтожение противоположно этому. При возникновении или уничтожении не происходит движения от чего-то одного к другому, а значит, нет и изменения. Смерть, таким образом, есть то, что внешне характеризуется покоем, а затем и уничтожением субстрата, для тела это не переход, а полная остановка.

В 12-й главе, пожалуй, впервые в трактате слово τὸ εἶναι (бытие) использовано в философском контексте. В итоге глава представляет собой довольно эклектичное совмещение аристотелевской логики, платоновского учения о Едином и душе как управляющей телом и представления о человеке как носителе образа Бога (с заимствованной у Филона лексикой).

13-й главой автор как будто закрепляет сказанное ранее, подводя промежуточный итог: человек был создан по благодати Творца и для него самого, а так как он стал причастен (μετασχεῖν) разумной жизни, то он должен существовать непрерывно. Необходимость воскресения, таким образом, доказывается, исходя из родственности человека Богу. Афинагор предполагает исследовать этот вопрос далее и дает краткий план, которому собирается следовать: от аргумента о намерениях Творца перейти к аргументу, исходящему из определения самой природы людей, затем к Страшному суду и конечной цели человека.

Апологет не переходит сразу к этим вопросам, но в 14-й главе поясняет свой метод доказательства, что перекликается с первой главой, о чем уже было сказано в

соответствующем месте. Возможно, автор чуть позже решил раскрыть порядок, которому собирается следовать в своем рассуждении, и поэтому 13-я глава не находит продолжения сразу в 14-й.

В начале этой главы, рассуждая о том, как следует приводить доказательства в пользу того или иного учения, апологет использует почти что платоновский термин «припоминание» (ἀνάμνησις): «Ибо дело идет или об основных истинах, и тогда нужно только указание на природный смысл (Ἦ γὰρ περὶ τῶν πρώτων ἐστὶ δογματῶν καὶ δεῖ μόνης ὑπομνήσεως τῆς τὴν φυσικὴν ἀνακινούσης ἔννοιαν)» (14.2). На это обращает внимание, в частности, Л. Бернад, подчеркивая, что апологет вкладывает в понятие ἀνάμνησις несколько иной смысл: «Он заимствовал у Платона то, что подходило для его целей, а именно значимость индивидуального интеллектуального усилия, а также то, что доказательство истины не может зависеть от внешнего источника, но каждый должен постигать его сам».⁵³ При этом апологет отвергает теорию предсуществования душ. В целом, в начале 14-й главы, как пишет Л. Бернад, Афинагор соединяет некоторые платонические идеи с учением стоиков о разуме (логосе), пронизывающем мир. Логос у стоиков обеспечивает причинно-следственные связи между явлениями, поэтому в этом учении значительную роль играет понятие необходимости, которая в жизни человека проявляется как судьба, которую он может принять добровольно или неохотно.⁵⁴

Замечу, что Афинагор отличается не только от Платона (учение о метемпсихозе) и стоиков (фатализм) — его метод доказательства выделяется на фоне других раннехристианских апологетов. Действительно, тогда как для них текст Священного Писания является таким же источником истины и таким же сильным аргументом, как для язычников — тексты философов и поэтов, Афинагор говорит о способе получения истины из «природного смысла», «естественной связи», порядка и последовательности в доказательствах. Этому, кажется, противоречит утверждение, высказанное, как считается, им же в «Предстательстве за христиан»: «Имейте, впрочем, в виду, что мы ничего не говорим бездоказательно, а сообщаем изреченное пророками».⁵⁵

Далее, в 14.5 Афинагор пишет: «Многие, рассуждая о воскресении, только третьему доказательству придают всю силу, думая, что причина воскресения — Суд». Он не поясняет, кого имеет в виду под «многими». Но из этого замечания становится ясно, что ко

⁵³ Barnard L. W. *Athenagoras: De Resurrectione. The Background and Theology of a Second Century Treatise on the Resurrection.* // *Studia Theologica — Nordic Journal of Theology*, 1976 (30:1). P. 28.

⁵⁴ Подробнее о судьбе, причинности, моральной ответственности в учении стоиков см.: Степанова А. С. *Философия Древней Стои.* СПб.: Алетейя, 1995. С. 182–194.

⁵⁵ *Афинагор Афинянин. Предстательство за христиан.* 24. Пер. А. В. Муравьева // *Раннехристианские апологеты II–IV веков. Переводы и исследования.* / Ред. и пер. А. В. Вдовиченко, Д. Е. Афиногенов, А. С. Десницкий, А. В. Муравьев. М.: Ладомир, 2000. С. 64.

времени написания трактата полемика о воскресении уже активно велась среди апологетов, причем из следующих предложений мы можем заключить, что рассуждающие на эту тему, в частности, полагали, что Бог намеревается воскресить умерших только для того, чтобы судить их. Такое понимание демонстрирует, в частности, Тертуллиан («О воскресении плоти», 14), но он творил несколько позже. Впрочем, нельзя забывать, что до нас дошло далеко не все письменное наследие II в.

В 14.6–8 Афинагор замечает, что если при доказательстве исходить только из идеи суда, то тогда логично предположить, что младенцы не воскреснут. Но в этом вопросе автор категоричен: «Все умершие люди воскреснут, но не все воскресшие будут судимы».

Наконец, в 15-й главе Афинагор переходит к доказательству воскресения, исходя из природы человека. Поскольку Бог создавал его изначально как тело и душу и все, что человеку свойственно, связано и с тем и с другим вместе, то в таком виде человек и должен продолжать существовать. Автор отмечает единство и гармонию между телом и душой, что ведет их к общему концу — воскресению и суду. Способность суждения (λόγος) и ум (νοῦν) душа получила не одна, но вместе с ней и тело, пишет Афинагор. Человек не может оставаться человеком, если у него не будет тела и души. Поэтому воскресение необходимо, иначе напрасным представляется существование всего прекрасного в мире и само создание человека, а этого не может быть.

Афинагор описывает жизнь человека после воскресения как принципиально иную, отличную от земной. По его мысли, тела нетленные будут отличаться от смертных. В 16-й главе он отличает смерть людей от смерти животных, а также от существования изначально бессмертных. Человек, даже приобретши нетленное тело, будет отличаться от бессмертных — тем, что претерпел переход из тления в нетление. Таким образом, выстраивается естественная иерархия существ, по природе находящихся на различных уровнях.

Афинагор делает акцент на понятии «непрерывность» (συνεχής): разрыв в существовании в результате временной смерти не должен восприниматься как невозполнимый, так как при нем происходит лишь временное затухание чувственных восприятий. Для ясности автор в 16.5 такое прерывание жизни смертью и последующее воскресение сравнивает с погружением в сон и затем пробуждением. Он передает мысль Гомера: «Некоторые называют сон братом смерти». (У поэта читаем: «Сон непробудный, усладный, с безмолвною смертию сходный».)⁵⁶ Сравнение сна со смертью было общим местом у античных философов и поэтов, а также христианских апологетов. Параллели

⁵⁶ Гомер. Одиссея. XIII, 80. / Пер. В. Жуковского. М.: Художественная литература, 1986. С. 133. Также см.: Илиада. XIV, 231; XVI, 672.

можно найти и у Гераклита (фрагменты 21, 26), и у Платона («Федон», 71c–d). Афинагор полагает, что подобные перерывы в жизни людей не могут помешать возвращению к ней (16.7). Исследователи отмечают схожесть цитат, которые автор использует в своих трудах: так, эта же метафора Гомера используется в «Предстательстве за христиан» (12.3); аллюзии на 1 Кор. встречаются в обоих произведениях (например, «ешьте и пейте, ибо завтра умрем» там же в «Предстательстве», в «О воскресении» — 19.3).⁵⁷

Смерть, таким образом, представляет собой некое изменение, переход от одного состояния к другому (уже неизменному и постоянному), это временное явление. В 17-й главе автор развивает эту мысль и дополняет ее следующим соображением: «... Хотя ни семя не представляет ясно начертанной жизни человеческой или ее вида, ни жизнь не обнаруживает последующего разрушения на первоначальные стихии, однако порядок естественных явлений внушает веру в то, что еще не удостоверено самими явлениями, тем более разум, исследуя истину в естественном порядке, удостоверяет в воскресении, имея надежнейшие и более сильные, чем опыт, основания к подтверждению истины». При размышлении о возможности воскресения мертвых апологет предлагает не ориентироваться на опыт, а исходить из того, насколько это явление допустимо разумом. Ведь рождение — тоже лишь единожды совершившийся акт, до него никто не смог бы предположить, что такое вообще возможно.⁵⁸ Обратим внимание на схожее рассуждение у Иустина Философа (Апология I, 18).

Закончив доказательство, исходя из природы человека, Афинагор в 18-й главе переходит к рассуждению о возможности воскресения в связи с назначением человека — свершение правосудия. Будучи рациональными существами, люди стремятся к справедливости так же, как к питанию и продолжению рода.⁵⁹ Причем награда или наказание ждет всего человека, его тело и душу, подчеркивает апологет. Упование на торжество справедливости не чуждо языческой культуре, многие мифы рассказывают о лучшей и худшей доле, выпадающей после смерти хорошим или дурным людям. Платон в «Федоне» пишет, что если душа смертна, то справедливость не сможет восстановиться, а плохим людям было бы это очень удобно, и далее он описывает посмертную участь человеческих душ.⁶⁰ Греческий философ здесь говорит только о душе, христианский

⁵⁷ Barnard L. W. The Old Testament and the Authorship of Athenagoras' De Resurrectione. *Journal of Theological Studies*, 1967 (18). P. 432–433; Barnard L. W. Athenagoras: De Resurrectione. The Background and Theology of a Second Century Treatise on the Resurrection. // *Studia Theologica — Nordic Journal of Theology*, 1976 (30:1). P. 8–9.

⁵⁸ Скворцов К. И. Христианский философ Афинагор. Труды Киевской духовной академии, 1867 (5). С. 165.

⁵⁹ Setzer C. Resurrection of the body in early Judaism and early Christianity. Boston: Brill Academic Publishers, 2004. P. 92.

⁶⁰ Платон. Федон. 107c–e. // Собрание сочинений в 4 томах. Т. 2. / Ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. Пер. С. П. Маркиша. М.: Мысль, 1993. С. 68–69.

мыслитель, утверждая единство телесной и душевной природы в людях, распространяет будущее после смерти также и на тело. В 18.9 Афинагор пишет об особенностях этого единства: «Не одна душа должна получить возмездие за то, что сделано ею вместе с телом, — ибо она не сама по себе увлекается к грехам относительно телесных удовольствий, пищи или других чувственных благ, — и ни одно только тело, — ибо оно само по себе не способно рассуждать о законе и правосудии». Речь идет о том, что это единство построено не на некой «предустановленной гармонии» (Г. В. Лейбниц), параллелизме при отсутствии сообщения между частями. Напротив, ни одно из действий человека не совершается отдельно душой или телом, но ими вместе. Поскольку человек не видит справедливости в этой жизни, логично предположить, что она будет достигнута в следующей, но не после смерти, а после воскресения. В этом месте Афинагор ссылается на апостола Павла и передает его слова из 1 Кор 15:53 (цитировавшиеся им уже в 3-й главе) и 2 Кор 5:10 о тленном и нетленном и воздаянии за «благое и злое». Подчеркнем, что апологет всегда ссылается на Священное Писание не для того, чтобы подтвердить свои слова, а для придания большей яркости слогу.

Для обозначения единства тела и души в 18-й главе (также в 25-й) Афинагор использует термин *συναψότερον* («оба, вместе»), которое до него христианские апологеты не употребляли. Однако оно встречалось у представителя среднего платонизма Альбина.⁶¹

В начале 19-й главы есть довольно необычный пассаж, в котором Афинагор, с одной стороны, обращается к аудитории с целью научить ее правильному рассуждению; с другой стороны, он как будто забывает о своем первоначальном делении на аргументы в защиту и в подтверждение истины и предлагает другое обращение с теми, кто не верит: «А тем, которые расходятся в самых основаниях, полезно было бы предложить другое начало, показывая вместе с ними сомнение в том, что они исследуют, и вместе с ними рассуждая таким образом...» (19.2.). Возможно, Афинагор имеет в виду «основания», связанные с промышленностью деятельности Бога, так как ранее в 19.1 он писал о тех, кто «признают Промысл и принимают с нами одни и те же начала». Если так, то автор имеет в виду тех, кто признает создание мира Творцом, но отрицает, что Бог продолжает им управлять и проявлять какое-либо участие в жизни созданных им людей. Такая позиция могла быть следствием влияния гностических и пантеистических учений, в которых не остается места для Промысла. Сомнения могли порождать и обыкновенные человеческие страдания тех, кто ведет праведную жизнь, но терпит поношения и т. д. (ср. история Иова). На это Афинагор отвечает, что Бог учитывает каждый поступок и суд обязательно состоится: если

⁶¹ *Barnard L. W. Athenagoras: De Resurrectione. The Background and Theology of a Second Century Treatise on the Resurrection. // Studia Theologica — Nordic Journal of Theology, 1976 (30:1). P. 20.*

бы он не был предусмотрен, то человек ничем не отличался бы от животного. Более того, ему пришлось бы труднее, ибо у животного нет разума, и оно не заботится о соблюдении нравственности при удовлетворении своих потребностей. Цитируя 1 Кор 15:32 («будем есть и пить, ибо завтра умрем»); также Ис 22:13), Афинагор показывает заблуждение приверженцев эпикурейской философии жизни, ориентированной на получение удовольствия и избегание страданий.

Доказывая необходимость и разумность проведения суда, апологет приводит еще один довод: мы не видим справедливость в этой жизни, смертью она тоже не может быть достигнута, так как вред от дурных поступков несоизмерим с кратким и временным наказанием, а тем более не может быть отмщен смертью преступника. Следовательно, заключает Афинагор, «ни в настоящей жизни не видно праведного суда, ни после смерти».

В 20-й главе поясняется, что имеется в виду под μετὰ θάνατον. Согласившись с тем, что Бог промышляет и вершит праведный суд и суд этот необходим человеку как особому существу, следует определить, когда он может быть совершен. В этой жизни, как показано, мало справедливости. Тогда после смерти? Но если смерть — полное разрушение, тогда никакой суд невозможен в принципе. Если же смерть — разрушение тела и освобождение души, то такой посмертный суд не будет справедливым, так как было доказано, что человек есть единство двух природ и душа одна не должна нести ответственность. В 21-й главе Афинагор более подробно описывает эту взаимозависимость: как тело без души и без ее разрешения не смогло совершить ничего как дурного, так и хорошего, так и душа, не имея тела, не потакала бы, быть может, тем страстям, которые вызваны желаниями тела. В 22-й главе апологет отмечает, что душе даже не к чему было бы применить ни одну из добродетелей или пороков, если бы не влияние тела. По сути, здесь и далее Афинагор проводит критику дуалистического представления о человеке. В 23.1 он подмечает: «И нелепее всего то, что установленные законы относят к людям, а возмездие за законные и незаконные деяния обращают на одни души». Афинагор приводит примеры на этот раз из Ветхого Завета: «Чти отца твоего и мать» не к душам только относится, так как эти названия не свойственны им, потому что не души рождают души, <...> а люди людей» (23.3). Впрочем, то же самое встречается и в Новом Завете (Лк 18:20; Мф 5:27), поэтому, как и ранее, Афинагор, скорее всего, обращается к Евангелию.

Наконец, в завершение трактата Афинагор останавливается на последнем моменте, о котором обещал сказать, — конечная цель (τέλος) человека. Он предполагает, что у всех существ, поскольку они отличаются по природе, должны быть различные цели. Это вытекает из иерархии, установленной Творцом: сознательность отличает людей от зверей,

что и предполагает иной конец. Стало быть, целью человека не может быть беспечальность (ἄλυτον) и наслаждение, свойственные животным. Но и «блаженство души, отделенной от тела» (μακαρίότης ψυχῆς κεχωρισμένης σώματος), не будет конечной целью. Таковой Афинагор считает переход в новое состояние, для чего необходимо восстановление умерших — всех и причем «тех самых, которые провели эту жизнь».

Этим рассуждением заканчивается текст трактата. Таким образом, Афинагор строит свое доказательство воскресения мертвых, опираясь преимущественно на логико-философскую традицию, сформированную и разработанную античными мыслителями (такими как Платон, Аристотель, Альбин, Хрисипп). Он практически не цитирует Библию. Новозаветные тексты Афинагор использует шесть раз (1 Кор. 15:53 (два раза); 2 Кор. 5:10; Деян. 17:24–25; Лк. 18:27 либо Мф. 19:26; Лк. 18:20). Прямая ссылка на апостола Павла, без упоминания его имени («по апостолу»), дается лишь единожды — в 18.8. Два раза апологет приводит цитаты из Ветхого Завета (Ис. 22:13 и 20:12; Исх. 20:13), но, скорее всего, он использовал их эквиваленты из Евангелия (Мф 5:27 и 1 Кор. 15:32). Так что возникает вопрос, насколько хорошо Афинагор был знаком с текстами Священного Писания (по крайней мере, с Ветхим Заветом). Автор многократно подчеркивает, что истину можно получить лишь путем выведения «общего всем природного смысла» либо через связь «производных истин с основными». О получении готового знания из Откровения не упоминается. В этом автор трактата близок Платону, который понимал приобщение к истине скорее как процесс самообразования и личного усилия при получении знаний («припоминание»).

Афинагор не называет тех, против чьих мнений он выдвигает свои опровержения, но косвенно ссылается на возражения оппонентов (касательно восстановления переваренных тел, неверия в Промысл Божий). Эти ссылки позволяют предположить, что его аудитория состояла преимущественно из христиан.

Несмотря на то, что трактат посвящен воскресению тела, о самом теле здесь сказано мало. Например, Тертуллиан в сочинении «О воскресении плоти», напротив, много внимания уделяет описанию ценности тела как такового и спорит с теми, кто считает тело не достойным воскресения. То, что занимает автора трактата «О воскресении мертвых», вовсе не тело само по себе, а непротиворечивость самой идеи воскресения, которую он связывает с идеей сотворенности мира и непрекращающимся Божьим Промыслом. Кроме того, Афинагор не уделяет внимания концептуализации понятия «тело» (что мы встречаем у того же Тертуллиана). Автор девять раз использует слово σάρξ,

причем плоть понимается им как человеческий организм и не противопоставляется душе.⁶² Основным термином, которым пользуется Афинагор для обозначения тела, является слово σῶμα. К. Зинковский отмечает, что в произведении «21 раз использованы производные от глагола διαλύω для описания состояния разложившегося тела мертвеца, полный распад которого, по-видимому, и составлял главную трудность для восприятия истины воскресения».⁶³

Обилие физиологических подробностей в первой части трактата говорит о знакомстве автора с достижениями медицины того времени. Но далее (с 11-й главы) произведение представляет собой скорее рассуждение общего характера, Афинагор концентрируется на самой проблеме воскресения, а не на всех возможных возражениях. Определить философский контекст, из которого исходил Афинагор, довольно трудно. Исследователи отмечают влияние среднего платонизма, аристотелевской логики и учения стоиков.

Мне представляется, что автор обсуждаемого трактата «О воскресении» мог быть учеником философской школы (средний платонизм или стоицизм либо, судя по влиянию Филона, он действительно жил в Александрии и какое-то время принадлежал к Александрийской богословской школе). «Предстательство за христиан» могло быть одним из его первых упражнений в самостоятельном мышлении — в нем довольно много неподтверждаемых утверждений, цитат, ярких риторических фигур (*sententiae* и *vocabula quaesita*, как пишет Э. Шварц⁶⁴). Анализ цитат из произведений греческих поэтов, которые Афинагор использует в «Предстательстве», показал, что он приводит их по памяти и не точно, а их небольшое количество говорит о том, что он знал тексты, скорее всего, по флорилегиям.⁶⁵ А. В. Муравьев в предисловии к изданию того же сочинения Афинагора также замечает: «Как правило, философская традиция изучалась в школьной практике по флорилегиям. Например, очевидно, что Аристотеля наш апологет едва ли читал как такового, Платона он часто и охотно цитирует, но объем его знания платоновских текстов определить весьма трудно».⁶⁶

В трактате о воскресении, напротив, представлено ясное и последовательное изложение, ориентированное на круг образованных слушателей, возможно учеников.

⁶² Lona H. E. Bemerkungen zu Athenagoras und Pseudo-Athenagoras. // *Vigiliae Christianae*, 1988 (42:4). S. 352–363.

⁶³ Зинковский К. Представления о материи и теле человека в сочинениях Афинагора. // *ΣΧΟΛΗ*, 2013 (7:2). С. 282.

⁶⁴ Цит. по Grant M. Athenagoras or Pseudo-Athenagoras. // *Harvard theological review*, 1954 (47:2). P. 123.

⁶⁵ Sage E. T. The Quotations of Athenagoras and the text of Euripides. // *Classical Philology*, 1906 (1:3). P. 292–293.

⁶⁶ Муравьев А. В. Этот муж проповедовал христианство... // *Раннехристианские апологеты II–IV веков. Переводы и исследования.* / Ред. и пер. А. В. Вдовиченко, Д. Е. Афиногенов, А. С. Десницкий, А. В. Муравьев. М.: Ладомир, 2000. С. 43.

Поэтому предположу, что оно могло быть написано тем же автором, что и «Предстательство», но значительно позже. Если принять точку зрения, что Афинагор написал его не позже первых десятилетий III в., то можно охарактеризовать его как оригинального мыслителя своей эпохи. Он удачно применил логико-философский аппарат, разработанный античными мыслителями, для изложения проблем христианской антропологии и даже предвосхитил некоторые черты, свойственные более поздним схоластическим рассуждениям (аргумент о взаимосвязи бытия Бога и человека).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведенный анализ содержания трактата «О воскресении мертвых» показал, что антропологические идеи Афинагора выстраиваются вокруг отношений между человеком и Богом. Причем первый — не самостоятельное, но особое, отличное от других, творение Бога. От «духовных существ» (ангелы) человек отличается тем, что обладает тленным телом, а после воскресения, хотя и уподобится бессмертным, все же будет не равен им по происхождению. От бессловесных животных человек отличается разумной способностью, что позволяет ему «начальствовать» над низшими существами. По отношению к Богу человек объявляется носителем Его образа, что дает ему возможность по воле Творца приобщиться к бессмертию. Смысл жизни человека Афинагор определяет достаточно оригинально для апологетики II в.: помимо познания божественной мудрости, смысл заключается и в самом существовании человека: «Но те существа, которые сотворены для самого бытия своего и жизни, так как причина бытия соединена с самою их природою и усматривается только в самом их бытии, никогда не могут подвергнуться ни от какой причины совершенному уничтожению их бытия. Если причина их бытия всегда усматривается в самом их бытии, то всегда должно сохраняться созданное таким образом живое существо, делая и испытывая то, что ему свойственно, причем та и другая части, из которых оно состоит, проявляются свойственным себе образом» (12.12–13).

Человек, по Афинагору, состоит из тела и души (10.11). Центральным в антропологии этого автора является понятие целостного человека, в котором эти две субстанции представляют собой неразрывное единство, причем как при жизни, так и после воскресения. При умирании происходит временное прерывание этой связи, сравнимое со сном. Афинагор отрицает отдельное самостоятельное существование тела или души (15.2), хотя он и не описывает, что происходит с душой по смерти, кроме того что она отделяется от тела и нетленна сама по себе. Каждая из составных частей человека имеет свое назначение: тело отвечает за чувственное постижение, подвержено природным изменениям, телесным вожделениям и страстям; душе свойственно управлять телом, поскольку она отвечает за «умственное постижение». Притом что субстанции эти отличаются друг от друга устройством, между ними есть согласие, оно позволяет человеку совершать те или иные действия. Например, душе чужды голод, стяжательство, стремление к чувственным удовольствиям, поскольку она, имея особую природу, не испытывает ощущений и ничего не приобретает от богатства, насилия и т. д. Аналогичным образом и тело: будучи лишено способности рассуждения, оно не знает о существовании заповедей Бога и человеческих законов, которые следует соблюдать (18.9,

21.3). Однако и душа не смогла бы обладать многими добродетелями, если бы не было тела (целомудрие, воздержание, мужество, благоразумие, справедливость). Только некая изначальная гармония между телом и душой позволяет человеку привести в равновесие различные стремления сосуществующих в нем начал.

В трактате отсутствует концептуализация понятий «душа» (ψυχή) и «тело» (σῶμα). Из текста ясно, что автор понимает тело как чувственную составляющую человека, включающую в себя как собственно организм, так и страсти, связанные с телом; душа — разумное начало, невидимое и бессмертное. Что касается понятия «плоть» (σάρξ), то, как мы выяснили, оно также не получает четкого определения, используется обычно в контексте физиологических объяснений. Таким образом, Афинагор не выходит за рамки античного понимания «субстанций», из которых состоит человек. Новаторство его заключается в том, что он обратил особое внимание на единство тела и души, соединенных при сотворении, и довольно подробно развил эту идею, которая стала чрезвычайно важной в христианской антропологии.

В целом рассуждение Афинагора строится по принципу выведения из «основной истины» — аксиомы (Бог сотворил мир и человека) — логически следующих из нее выводов. Созданный как образ Бога, человек, стало быть, имеет особое предназначение и конечная цель его жизни — бессмертие и суд, а поскольку справедливость требует присутствия всего человека, то должно быть воскресение мертвых и воссоединение души с телом. Судьба человека связана с Богом, а Ему Афинагор приписывает следующие атрибуты: могущество, благость, мудрость, справедливость. Исходя из них и «основной истины», апологет приходит к выводу, что воскресение тел необходимо.

Ясно, что это рассуждение имеет силу, если мы принимаем исходное утверждение. (О том, почему Афинагор не считал нужным доказывать и его, будет сказано ниже.) Язычники могли согласиться с тем, что человека сотворил бог, и даже со многими другими положениями христианского учения, на что указывали сами апологеты. Проведенный в 1-й главе краткий обзор античных представлений о человеке показал, что греки также скорее признавали взаимосвязь тела и души (как выразился Алкиной, «душа и тело в каком-то смысле приспособлены друг к другу, как огонь и смола»)⁶⁷ Но схожесть была лишь внешней, противоречие заключалось в принципиально иной логике. Как показал в своей монографии об античной культуре А. Ф. Лосев, для греческого миропонимания характерен принцип «соматизма», «вещевизма».⁶⁸ «Античного человека интересует не столько

⁶⁷ Алкиной. Учебник платоновской философии. XXV.6. // Платон. Собрание сочинений в 4 томах. Т. 4. / Ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. Пер. Ю. А. Шичалина. М.: Мысль, 1994. С. 651.

⁶⁸ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития в 2 книгах. Книга 2. М.: Искусство, 1994. С. 635–660.

отвлеченная, то есть предельная, идеальность, и не столько отвлеченная, то есть предельная, или слепая и глухая вещественность. Античный человек всегда любовался именно на *тело* (курсив А. Ф. Лосева), то есть только на известную степень идеальности и только на известную степень материальности», — пишет исследователь.⁶⁹ Преимущественно по этой модели выстраивалось отношение древнего грека и римлянина к человеку и космосу. Концепции гармонии, соразмерности, красоты, добродетели (как соответствие вещи своей сущности, как «золотая середина»⁷⁰), созданные в Античности, помещали человека в разумно устроенный космос и подчиняли его всеобщему порядку. В учении Платона эти интуиции сохраняются: например, в виде представлений о «теловидной» душе.⁷¹

А. Ф. Лосев подчеркивал, что «интимности в своем общении с абсолютном греки никогда не чувствовали», «здесь нет чувства *личного* (курсив А. Ф. Лосева) прикосновения к абсолютному».⁷² Постепенное развитие взаимоотношений с «первоединым» начинается у неоплатоников III вв., но и здесь они во многом лишены субъективности, личного отношения, для полной реализации такого «внутреннего прикосновения» к абсолютному грекам не хватало представления о Боге-Отце, который промышляет в мире и проявляет заботу и любовь по отношению к человеку. Именно такое понимание привнесли в языческий мир христиане.

Как отмечалось в работе, господствующими философскими учениями в Римской империи в первые века нашей эры стали средний платонизм, поздний стоицизм и эпикуреизм, а они представляют собой постепенную популяризацию и в то же время радикализацию идей своих основателей. С одной стороны, происходит более четкое разведение понятий «телесное» и «умопостижимое». Стоики и эпикурейцы развивают учение о чувственном познании, придают всему живому, в том числе душе, свойство телесности. Платоники, напротив, сохраняют концепцию существования нетелесного Бога: «Будь он [Бог] телом, он был бы подвержен уничтожению, возникновению и переменам; но все это нелепо по отношению к нему».⁷³ С другой стороны, христианские апологеты II в. начинают разрабатывать свое оригинальное учение, основанное на Библии, в котором мир предстает как творение трансцендентного Бога, а человек — личностью.

⁶⁹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. Харьков: Фолио, М.: АСТ, 2000. С. 903.

⁷⁰ Аристотель. Никомахова этика. Кн. 2 (В). // Аристотель. Этика. / Пер. Н. В. Брагинской, Т. А. Миллер. М.: Астрель, 2012. Платон. Горгий. 506d6–508b. // Собрание сочинений в 4 томах. Т. 1. / Ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. Пер. С. П. Маркиша. М.: Мысль, 1994. С. 551–553.

⁷¹ Платон. Горгий. 524b–525b. // Собрание сочинений в 4 томах. Т. 1. / Ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. Пер. С. П. Маркиша. М.: Мысль, 1994. С. 571–572.

⁷² Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2000. С. 905.

⁷³ Алкиной. Учебник платоновской философии. X.8. // Платон. Собрание сочинений в 4 томах. Т. 4. / Ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. Пер. Ю. А. Шичалина. М.: Мысль, 1994. С. 638.

Анализ, осуществленный в диссертации, позволяет заключить, что антропология Афинагора по содержанию мало заимствовала из античных учений, а в отношении важнейших положений уместается в христианскую парадигму. Что касается формы изложения, то трактат «О воскресении мертвых» следует отнести к прекрасному образцу философского и апологетического сочинения. В нем Афинагор, насколько можно судить, для доказательства возможности воскресения тел использует главным образом логику высказываний, разрабатываемую стоиками. В частности, их открытие аксиом, не требующих доказательств.⁷⁴ В отличие от Аристотеля, стоики признавали, что существуют аксиомы, которые не должны быть доказуемыми, они изначально истинны (поскольку самоочевидны). Стагирит требовал для доказательства наглядности, стоики же показали, что для доказательства достаточно самоочевидности. Апологет Афинагор в свою очередь не раз подчеркивал, что для доказательства истины из «природного смысла», «основной истины» (что и есть аксиома стоиков) требуется выводить следствия, естественно из них вытекающие (14.1–2).

Логика стоиков широко обсуждалась в ученых кругах Римской империи II в. Например, А. С. Степанова в своих блестящих исследованиях по философии Стои приводит множество свидетельств, из которых назовем лишь то, что и Гален (автор, значимый для восстановления научного контекста трактата «О воскресении») пишет «Введение в логику», где рассуждает об этом учении у стоиков. Кроме того, дизъюнкцией, на которую мы в соответствующем месте уже обращали внимание, занимался стоик Хрисипп, причем особенно его интересовала исключаящая дизъюнкция, которую в своем рассуждении использует Афинагор. Для своего доказательства воскресения апологет сознательно использует подробно разработанную стоиками науку об умозаклучениях, поскольку именно их логика в высшей степени формальна и позволяет оперировать высказываниями как «самодостаточными вещами».⁷⁵

Таким образом, в сочинении «О воскресении мертвых» Афинагор осуществляет попытку доказать учение христианства о воскресении, используя современные ему достижения медицины и логики. Он формулирует принципиальные положения христианского учения (идея творения, Промысел Божий, человек как единство тела и души), но строго научный и философский подход выделяет его на фоне других апологетов II — начала III в. Например, такие авторы, как Иустин Философ, Псевдо-Мелитон, Татиан, Тертуллиан, автор «Послания к Диогнету», для доказательства истинности своих слов считали достаточными ссылки на древность Моисея и богодухновенность Библии. Их

⁷⁴ Степанова А. С. Философия Древней Стои. СПб.: Алетей, 1995. С. 100–159.

⁷⁵ Ibid. С. 127.

тексты изобилуют риторическими приемами, поэтическими образами, откровенным высмеиванием оппонентов. В них мы встречаем пока лишь примеры самых простых выводов, построенных нередко с помощью метода доведения до абсурда (языческих представлений). Напротив, Афинагор в рассматриваемом трактате создает общую и логически стройную теорию воскресения, которая бы могла защитить христианское учение от нападков язычников и сомнений среди самих верующих. То, как он решает эту задачу, позволяет нам считать этого апологета предтечей Отцов Церкви, занимающихся систематизацией богословских идей, а формально-логический подход сближает его со схоластической философией.

СПИСОК ИСПОЛЬЗУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Алкиной. Учебник платоновской философии. // Платон. Собрание сочинений в 4 томах. Т. 4. / Ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. Пер. Ю. А. Шичалина. М.: Мысль, 1994.
2. Антисери Д., Реале Д., Мальцева С. А. Западная философия от истоков до наших дней. Античность. СПб.: Пневма, 2008.
3. Апологеты. Защитники христианства. СПб.: Алетейя, 2002.
4. Аристотель. Этика. / Пер. Н. В. Брагинской, Т. А. Миллер. М.: Астрель, 2012.
5. Аристотель. Метафизика. / Пер. П. Д. Первов, В. В. Розанов. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.
6. Аристотель. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования. / Сост. и подготовка текста С. И. Еремеев. СПб.: Алетейя, 2002.
7. Асмус В. Ф. Античная философия. М.: Высшая школа, 1976.
8. Афинагор Афинянин. О воскресении мертвых. / Пер. П. Преображенского. М.: Сибирская благовонница, 2013.
9. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Российское библейское общество, 2004.
10. Бычков В. В. Эстетика поздней античности. II–III века. М.: Наука, 1981.
11. Гален К. О назначении частей человеческого тела. / Пер. С. П. Кондратьева, под ред. В. Н. Терновского. М.: Медицина, 1971.
12. Гераклит. Гераклит Эфесский: все наследие на языках оригинала и в русском переводе. Краткое издание. / Сост., ред. и пер. С. Н. Муравьев. М.: Ад Маргинем Пресс, 2012.
13. Гомер. Одиссея. / Пер. В. Жуковского. М.: Художественная литература, 1986.
14. Григорий Нисский, свт. Избранные творения. / Сост. диакон А. Гумеров, ред. Т. А. Соколова. М.: Сретенский ставропигиальный мужской монастырь, 2010.
15. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. / Пер. М. Л. Гаспарова. М.: АСТ: Астрель, 2011.
16. Евангелие Истины. Двенадцать переводов христианских гностических писаний. / Под ред. А. С. Четверухина. Пер. Д. Алексева. Ростов-на-Дону: Феникс, 2008.
17. Зинковский К. Представления о материи и теле человека в сочинениях Афинагора. // ΣΧΟΛΗ, 2013 (7:2). С. 272–290.
18. Зинковский К. Вера в Бога — вера в человека. Представления о материи и теле человека в Александрийской богословской традиции (доникейский период). СПб.: РХГА, 2014.
19. Иоанн Златоуст, свт. Беседа о воскресении мертвых. М.: Сибирская благовонница, 2015.
20. Керн К. Патрология. Киев, 2003.
21. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития в 2 книгах. М.: Искусство, 1994.

22. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2000.
23. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М.: Высшая школа, 1963.
24. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993.
25. Лосский В. Н. Догматическое богословие. / Пер. с франц. В. А. Решиковой. М.: Центр «СЭИ», 1991.
26. Лукреций Т. К. О природе вещей. / Пер. Ф. Петровского. М.: Мир книги, 2010.
27. Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии. / Под ред. Ю. П. Сенокосова. М.: Аграф, 1999.
28. Материалисты Древней Греции. / Ред. М. А. Дынник. Пер. С. И. Соболевского. М.: Изд-во политической литературы, 1955.
29. Марк Аврелий. Наедине с собой. Размышления. / Пер. с древнегреч. под. общ. ред. А. В. Добровольского. К.: Collegium Artium Ing, Ltd; Черкассы: РИЦ «Реал», 1993.
30. Мироносицкий П. Афинагор — христианский апологет II века. Казань, 1894.
31. Морескини К. История патристической философии. / Пер. с итал. Л. П. Горбуновой. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2011.
32. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. / Сост. и пер. А. Б. Ранович. М.: Политиздат, 1990.
33. Платон. Собрание сочинений в 4 томах. / Под ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. Пер. С. П. Маркиша, Вл. Соловьева, С. Я. Шейнман-Топштейна и др. М.: Мысль, 1993.
34. Раннехристианские апологеты II–IV веков. Переводы и исследования. / Ред. и пер. А. В. Вдовиченко, Д. Е. Афиногенов, А. С. Десницкий, А. В. Муравьев. М.: Ладомир, 2000.
35. Сенека Л. А. Философские трактаты. / Пер. Т. Ю. Бородай. СПб.: Алетейя, 2001.
36. Сидоров К. И. Курс патрологии. М.: Русские огни, 1996. С. 206–230.
37. Скворцов К. Христианский философ Афинагор // Труды Киевской духовной академии, 1867 (5). С. 143–169.
38. Скурат К. Е. Воспоминания. Труды по патрологии (I–V века). Яхрома: Троицкий Собор, 2006.
39. Степанова А. С. Философия Стои как феномен эллинистическо-римской культуры. СПб.: Петрополис, 2012.
40. Степанова А. С. Философия Древней Стои. СПб.: Алетейя, 1995.
41. Тертуллиан. О воскресении плоти. // Тертуллиан. Апология. Пер. Н. Щеглова. М.: АСТ, 2004.
42. Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. / Пер. и комм. А. Вдовиченко, В. и М. Витковских, Е. Матусовой, О. Левинской. М.: Греко-латинский кабинет М. Ю. Шичалина, 2000.
43. Флоровский Г. В. О воскресении мертвых. // Флоровский Г. В. Избранные богословские статьи. М.: Пробел, 2000.
44. Фрагменты ранних греческих философов. / Под. ред. А. В. Лебедева. М., 1989.

45. Фрагменты ранних стоиков в 3 т. / Сост., коммент., пер. А. А. Столярова. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1998–2010.
46. Фуко М. Герменевтика субъекта. / Пер. с франц. А. Г. Погоняло. СПб.: Наука, 2007.
47. Шахнович М. М. Сад Эпикура. Философия религии Эпикура и эпикурейская традиция в истории европейской культуры. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2002.
48. Шпенглер О. Закат Европы. / Пер. К. А. Свасьяна. М.: Эксмо, 2007.
49. Barnard L. W. The Autenticity of Athenagoras De Ressurrectione // *Studia patristica*, 1984. P. 39–49.
50. Barnard L. W. Notes on Athenagoras. // *Latomus*, 1972 (31:2). P. 413–432.
51. Barnard L. W. God, the logos, the spirit and the trinity in the theology of Athenagoras. // *Studia Theologica — Nordic journal of theology*, 1970 (24:1). P. 70–92.
52. Barnard L. W. The Old Testament and the Authorship of Athenagoras' De Resurrectione. *Journal of Theological Studies*, 1967 (18). P. 432–433.
53. Barnard L. W. Athenagoras: A study in 2nd century Christian apologetic. Paris: Beauchesne, 1972.
54. Barnard L. W. Athenagoras: De Resurrectione. The Background and Theology of a Second Century Treatise on the Resurrection. // *Studia Theologica — Nordic Journal of Theology*, 1976 (30:1). P. 1–42.
55. Bauer K. F. Die Lehre des Athenagoras von Gottes Einheit und Dreieinigkeit. Bamberg, 1902.
56. Bailey C. The greek atomists and Epicurus. New York: Russel and Russel, 1964.
57. Galen. On the Natural Faculties. / Ed. A. J. Brock. Cambridge: Mass. Harvard University Press, 1916.
58. Geffcken J. Zwei griechische Apologeten. Leipzig, Berlin, 1907.
59. Gehring P. Theorien des Todes. Hamburg: Junius, 2013.
60. Grant R. M. Athenagoras or Pseudo-Athenagoras. // *Harvard Theological Review*, 1954 (47:2). P. 121–129.
61. Harnack A. Die Überlieferung der Griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter. Berlin, 1991.
62. Heimgartner M. Pseudo-Justin: Über der Auferstehung: Text und Studie. Berlin, New York: de Gruyter, 2001.
63. Lona H. E. Bemerkungen zu Athenagoras und Pseudo-Athenagoras. // *Vigiliae Christianae*, 1988 (42:4). S. 352–363.
64. Lona H. E. Die dem Apologeten Athenagoras zugeschriebene Schrift De resurrectione mortuorum und die altchristliche Auferstehungsapologetik // *Salesianum*, 1990 (52). S. 525–578.
65. Lucks H. A. The Philosophy of Athenagoras: Its Sources and Value. Washington, 1936.
66. Marcovich M. Athenagorae qui fertur: De resurrectione mortuorum (Greek edition). / Ed. M. Marcovich. Leiden: Brill, 2000.
67. Marcovich M. On the Text of Athenagoras, De Ressurrectione // *Vigiliae Christianae*, 1979 (33). P. 375–382.

68. Palmer D. W. Atheism, Apologetic and Negative Theology in the Greek Apologist of the 2nd Century // *Vigiliae Christianae*, 1983 (37). P. 234–259.
69. Peters F. E. Greek philosophical terms. A historical lexicon. New York: New York University Press, 1967.
70. Pouderon B. Athénagore d'Athènes, philosophe chrétien. Paris: Beauchesne, 1989.
71. Pouderon B. Les éditions d'Athénagore imprimées aux XVI^e et XVII^e siècles. // *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 1990 (52:3).
72. Pouderon B. Athénagore et Tertullien sur la résurrection // *Revue d'études augustinienne*, 1989 (35). P. 209–230.
73. Pouderon B. La chair et le sang. Encore sur l'authenticité du traité d'Athénagore. // *Vigiliae Christianae*, 1990 (44:1). P. 1–5.
74. Powell D. Athenagoras and the philosophers // *Church Quarterly Review*, 1962 (168). P. 282–284.
75. Rankin D. Athenagoras: philosopher and theologian. Burlington: Ashgate, 2009.
76. Rauch J. L. Greek Logic and Philosophy and the Problem of Authorship in Athenagoras. University of Chicago, 1968.
77. Runia D. T. Verba Philonica, AGALMATOPHOREIN, and the authenticity of the De Resurrectione attributed to Athenagoras // *Vigiliae Christianae*, 1992 (46). P. 313–327.
78. Sage E. T. The Quotations of Athenagoras and the text of Euripides. // *Classical Philology*, 1906 (1:3). 292–293.
79. Setzer C. Resurrection of the body in early Judaism and early Christianity. Doctrine, community and self-definition. Boston: Brill Academic Publishers, 2004.
80. Schoedel W. Legatio and De Resurrectione. Oxford, 1972.
81. Torrance T. F. Phusikos kai theologikos Logos, St Paul and Athenagoras at Athens. // *Scottish journal of theology*, 1988 (41:1). P. 11–26.
82. Vermander J. –M. Celse et l'attribution à Athénagore d'un ouvrage sur la résurrection des morts // *Mélanges de Science Religieuse*, 1978 (35). P. 125–134.
83. Winden van J. C. M. The origin of falsehood. Some comments on the introductory passage of the treatise On the resurrection of the dead attributed to Athenagoras. // *Vigiliae Christianae*, 1976 (30:4). P. 303–306.
84. Whealey A. Pseudo-Justin's De Resurrectione: Athenagoras or Hippolytus? // *Vigiliae Christianae*, 2006 (60:4). P. 420–430.
85. Zeegers N. La paternité Athénagoras du De resurrection. // *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 1992 (87). P. 333–374.